Americana

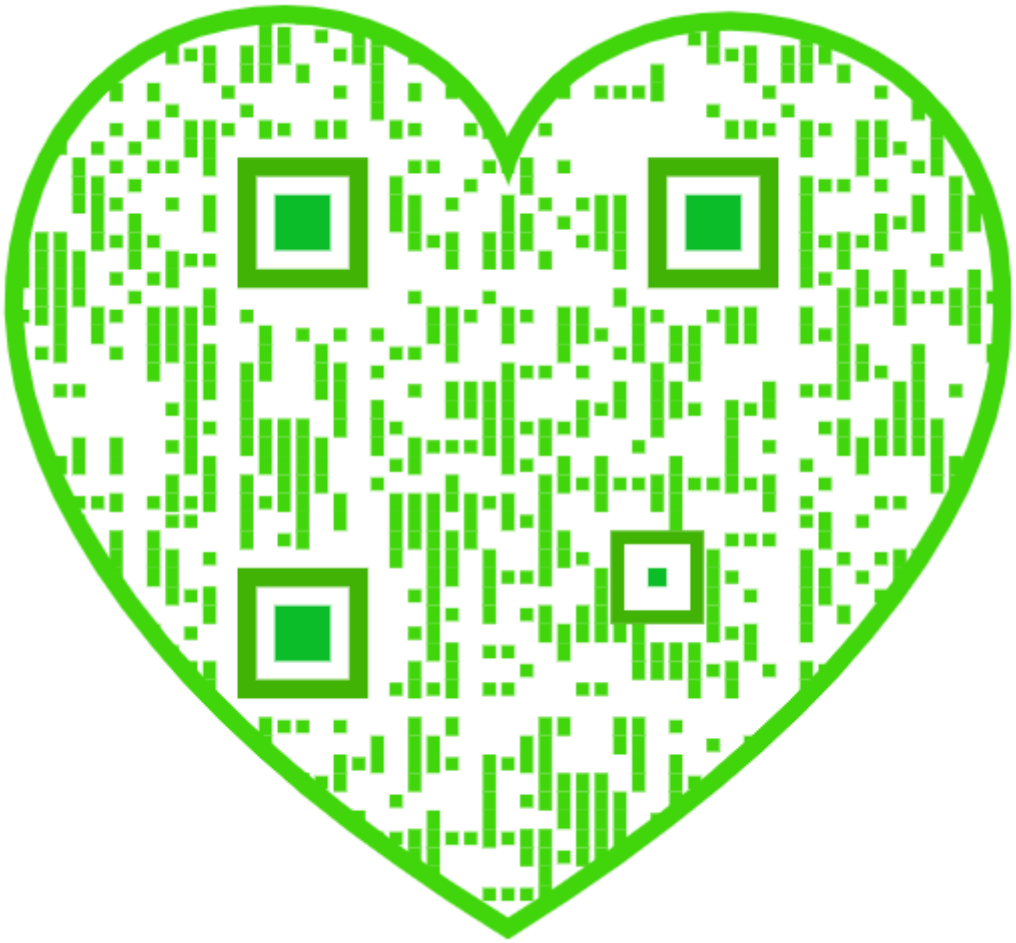
K. Schilder

bron
K. Schilder, *Americana*. Z.p. z.j. [1942] (tweede druk)

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/schi008amer01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



I. Vragen rond de algemene genade.

De bedoeling was niet het vraagstuk uit te putten, ook niet om te zeggen, wie gelijk of ongelijk heeft. Alle verwijzing naar hedendaagse, betwiste punten ontbrak ook. Alleen de grote kwesties werden aan de orde gesteld, in de stille hoop dat er conclusies zouden worden getrokken. Men heeft dat ‘vaag’ genoemd, en zo men er onder verstaat dat K.S. niet in wèl omlijnde conclusies besproken heeft, heeft men daarin gelijk gehad.

Inzake de algemene genade was het onmogelijk om niet in conflict met de vaderen te komen. Om kwesties hierover te voorkomen, heeft K.S gezegd, dat hij inderdaad tegen die en die paragrafen der vaderen ingaat. Maar hij zei daarbij, dat er niemand is, die niet in strijd komt met de vaderen. Er is niemand vandaag, die inzake de kwesties van de algemene genade niet in conflict met de vaderen komt.

Als een enkel voorbeeld, dat men niet in staat is, hetzij van de kant van Dr. Kuyper, hetzij van de kant van Ds. Hoeksema met de vaderen niet te strijden, verwijzen we naar de stelling, dat er zouden zijn twee terreinen: van algemene en bizondere genade. Nu zeggen sommigen, dat tot het terrein van de bizondere genade behoren: Schrift. Ouderlinschap, bekering, geloof. Tot het terrein van de algemene genade behoren dan: het arbeiden, de cultuur, de scholen, overheid, rechtspraak. Sommigen waren in deze terreinenverdeling reeds zeer bedreven. Toch komt men met deze terreinenverdeling niet alleen in strijd met wat tegenwoordig wel door sommigen, o.a. door K.S. zelf gezegd wordt, maar ook reeds met een ‘oudvader’ als *Van Mastricht*, die drie soorten genaden onderscheidt, n.l. de bizondere, gemene en algemene genade. De bizondere is dan voor de uitverkorenen en via Christus; de gemene geldt voor een bepaalde kring van mensen, die de prediking des Woords kunnen horen en onder de bediening der sacramenten staan, voorzover deze zichtbaar gemaakt worden; in zo'n kring is het ontvangen van een zichtbaar teken of een hoorbaar woord commuun. Heidenen in Siberië b.v. delen dus niet in deze genade. De algemene genade raakt alle mensen; haar terrein is zo groot als de kosmos en ze schenkt alle natuurlijke weldaden.

Op dit standpunt van Van Mastricht kan er dus geen sprake zijn van twee terreinen, er zijn er minstens drie. En de kring onder de tweede groep bedoeld, wordt elke dag groter of kleiner. En groep twee en drie gaan samenvallen, wanneer de dienst des Woords komt op het terrein der algemene genade. Van Mastricht maakt scherp verschil tussen commuun en generaal. Commuun, zegt hij, is gemeen, generaal is algemeen, maar het hebben van bruin haar is slechts aan een bepaalde groep van mensen gemeen.

2) Het woord commuun komt ook voor in de kwestie van de natuurlijke theologie, en met name in de kwestie van de capita communissima.

De vaderen hebben gezegd, dat er zijn capita communissima tussen hen, die geloven en hen, die niet geloven. Ieder kan ze aflezen uit de boeken der natuur, of zoals anderen zeggen, uit de boeken der natuur, vermeerderd met die der geschiedenis, en een derde neemt het boek der consciëntie er nog bij. Men kon deze capita lezen en deze boeken naslaan zonder de inhoud der HS te kennen. Toen gingen de Gereformeerden voelen, dat men zo te dicht bij Cartesius kwam en de neiging kwam op om het bestaan der capita communissima te ontkennen Men ging toen beweren dat de theologia insita niets te maken heeft met zekere capita, doch slechts een facultas was.

Als conclusie kunnen we nu dus zeggen, dat de theologia insita in

geen enkel geval is het hebben van een zekere kennis*inhoud*, want dan komen we in strijd met de vaderen. En zo komt ieder, die vandaag aan de dag het woord commuun verwerpt, eo facto in strijd met enkele vaderen. Bovendien is van veel belang voor deze zaak de nieuwere exegese van Rom. 1, 2. Wanneer Greydanus op deze plaatsen een nieuw licht werpt en afwijst wat vroeger gezegd is, moet men òf die exegese weerleggen òf een massa redeneringen, op deze teksten gebouwd, laten vallen.

Nadat zo de weg was voorbereid, heeft K.S. voorts gevraagd, hoe in het algemeen de kwestie van de algemene genade te stellen valt.

Hij heeft zich daarbij laten leiden door wat in Amerika de laatste jaren was voorgevallen. Aan de ene kant was daar een beroep gedaan op algemene genade - theorieën voor een levenshouding, die volgens velen verwereldlijking en een loslaten van de antithese in de hand werkte. Hoeksema wees b.v. op neutrale vakverenigingen. Aan de andere kant ging Hoeksema zelf eveneens te ver. Hij stelde de antithese verkeerd. Volgens hem kan ze zelfs leiden tot het doorsnijden van de band tussen natuur en genade. Dat is verkeerd. Men krijgt verschrikkelijke uitspraken, zoals: dat God de mensen vetmest tot de dag der slachting, een bewering die zich aanknoopte aan Ps. 73. Wel gelooft K.S. dat in de klacht van de zijde van Hoeksema een prijzenswaardige begeerte aan de dag kwam om de antithese vast te houden.

De principiële vraag wordt hier: hoe staat God t.o. Zijn eigen kosmos, zoals ze vandaag reilt en zeilt?

Aan de ene kant moeten we hier vasthouden aan de Ger. leer, dat over Gods gezindheid niets te zeggen valt zonder de H.S. Er zijn noch capita communissima, noch lumen naturale om ons over die gezindheid in te lichten. Wij hebben eenvoudig niet het recht de feiten te bekijken en dan te zeggen dat uit het boek der natuur te leren is, wat God over de wereld denkt. Want in de eerste plaats is het boek der natuur pas te lezen, als men de Schrift heeft ingezogen en de feiten zijn pas te verklaren, als God, de Auteur dier feiten, over hen spreekt. Als nu de Bijbel ons spreekt van Gods gezindheid, dan onderscheidt hij twee lijnen en een hermeneutische regel. Enerzijds is er een ontzaglijke vreugde, een welbehagen Gods over de werken Zijner handen.

Aan de andere kant een reeks uitspraken, die een tegenovergestelde richting in gaan: God legt de wereld weg als een schat tegen de dag des oordeels, God is een rechtvaardig rechter, die ten allen dage toornt (Ps.7). Nu mag niemand tot redding zijner theorie de ene reeks zo naar voren schuiven, dat de ander verbleekt. Maar men moet vragen, hoe die beide lijnen te verbinden zijn. Men kan zeggen, dat er geen enkele verplichting bestaat, hen te verbinden. Laat ze liever naast elkaar staan, zegt men, evenals verantwoordelijkheid en verkiezing; echter, hier geldt het vooroordeel van ons geloof, waardoor we van tevoren geharnast zijn tegen elke bewering dat de Bijbel antinomieën heeft. Als ik geloof aan de eenheid Gods, geloof ik ook aan de eenheid van Zijn werken en mag ik die twee lijnen niet naast elkaar laten staan. Men mag niet zeggen: Karl Barth beklemtoont de transcendentie en K.S. de immanentie, of K.S. legt accent zowel op de immanentie als op de transcendentie; neen, Barth heeft een verkeerd begrip inzake de transcendentie. Zo mogen we ook die twee lijnen in de H.S. niet zo maar laten staan, en dan langs één dier lijnen verder redeneren, doch moeten we een solutie gaan zoeken.

De vraag blijft branden, hoe voor iemand, die gelooft aan de eenheid Gods, er een theorie kan komen, die beide lijnen recht doet. De kwestie is dus: hoe kan God juichen over de volkeren, en God Zijn tweede sabbath vieren aan het eind der dagen met nog veel intenser vreugde over het kosmische als zodanig, als op Zijn eerste

sabbath, en aan de andere kant spreken van een verdragen van de wereld in lankmoedigheid? Dat probleem is alleen op te lossen als we eerlijk t.o. de H.S. gaan staan. Dat brengt in de eerste plaats mee, dat we de hermeneutiek niet mogen vergeten en evenmin de hermeneutische grondregels dat de Bijbel niet wetenschappelijk spreekt, en dat de Bijbel gebruik maakt van anthropomorfismen. De Bijbel bindt wel alle wetenschap, doch spreekt zelf niet wetenschappelijk. Hij heeft perspicuitas voor ieder, die ernstig God zoekt. We kunnen dus niet alle termen dadelijk

inlijsten in de reeks van wetenschappelijke termen. Wie beweert, dat, als de H.S. van genade spreekt, dit woord ook qua term in ‘gemene gratie’ moet gehandhaafd blijven, wordt door de bijbel zelf weersproken. De Bijbel spreekt heel vaak van Gods berouw, maar als wetenschappelijke term wordt dit woord zeer scherp door de dogmatiek verworpen. Toch wordt wat met Gods berouw bedoeld wordt in de Bijbel door de dogmatiek gehandhaafd, b.v. in de leer van Gods geopenbaarde en verborgen wil.

De Bijbel leert ons, *dat we uit Gods houding niet kunnen concluderen tot Zijn gezindheid*. De feiten maken Gods houding openbaar aan de buitenkant. Wat Hij denkt en bedoelt is een andere kwestie. De Bijbel bedient zich van anthropomorfe uitdrukkingen: Gods handen, vingers etc. Ook Gods lankmoedigheid. Bavinck zegt ergens, dat de hele Bijbel anthropomorf spreekt. Neem een woord als makrothumia, het Engels spreekt van long-suffering; zo'n term mogen we niet wetenschappelijk hanteren.

De dogmatiek heeft steeds de term lijdend verre van God gehouden. Zulke termen zijn anthropomorf. Er ligt de waarheid in, dat God de werel van vandaag verdraagt en daarvoor moet de dogmatiek nu een formule zoeken. God conserveert de wereld. Zulke termen reeds verplichten ons, ons te plaatsen voor het probleem welke gezindheid er achter ligt, wanneer God de wereld continueert. In de dag der dagen zal God wat de feiten betreft, de volle ontsluiting geven. En inzake Gods gezindheid worden ons nu in de H.S. profetische: en dogmatische bekendmakingen gegeven. Dus ook de termen genade, vriendelijkheid, welbehagen, etc. moeten even goed als anthropomorf en anthropopathisch gezien worden. Ze zijn evenmin wetenschappelijk bedoeld, als de termen van de reeks lankmoedigheid, etc. het waren. Voor beide reeksen blijve de regel erkend, dat die anthropopathismen ons niet in 't donker drijven, maar dat ook hier de Schrift zijn licht laat schijnen. Zo komen we tot een dubbele voorstelling, die toch een eenheid is.

A) God verblijdt zich over alle creatuurlijkheid, die nog in de wereld is.
B) Hij toornt over de zonde, die roof aan het Zijne pleegt en de werken van den Werker scheidt.

Wat A) betreft: sarx betekent in de H.S. creatuurlijkheid, maar wat de mens betreft in zijn twee-eenheid van palaios en kainos antroopos: de mens voorzover in hem het beeld doortrokken is van de zonde.

Zo is nu ook heel de kosmos kainos en palaios. Er is het nieuwe, de werking van Christus' Geest en God's genade, en het oude, dat door vuur verbrand zal worden. Zo verblijdt God zich over de bloemen, over hersenen en paleizen, een stuk logische redenering, en alle cultuurwerk, dat trouw blijft aan de oorspronkelijke wetten, die God afkondigde. God blijft de wereld vasthouden in de wetten van de natuurlijke bindingen. Ze werden door de zonde niet vernietigd.

Zie Zond. 10 over Gods regeren van de wereld, dat is het brengen van de wereld tot haar doel. Aan de ene kant staat het conserveren als resultaat van de onderhouding van de wereld. Gen. 1 is zeer reëel voor mij. Aan de andere kant komt het element uit van regeren, d.w.z. het stuwen naar het einde, Deze wereld van Gen. 1 gaat door, ondanks Gen. 3, naar een doel, waarin Gen. 1 zijn pleroma krijgt. En tengevolge van Gen. 3 komt er een hemel en een hel krachtens Gods rechtsbeschikking. Elke historiewaardering moet aan deze beide elementen recht doen.

Wat B) betreft: hoe kan God nu over die wereld toornen? Dat is wegens Zijn haat tegen de sarx in de tweede zin. En ook dat element is ten volle in rekening te brengen bij alle theorie over cultuur en cultuurresultaten. Dat is vastgelegd in deze volzin der

Canones van Dordt: dat n.l. ‘het aliqoud luminis naturae bedoeld en ten onder gehouden wordt’ en de waarschuwing dat deze ‘vonkens’ niet tot een groot vuur aangeblazen mogen worden.

Wanneer we nu Gods gezindheid t.a.v. de kosmos, zoals deze reilt en zeilt, gaan kwalificeren met de term gratie, vlakken we de 2e reeks uit en verdwalen we in de oneindige reeks van vragen, wat Christus voor de wereld en haar voortbestaan heeft gedaan.

Berkhoff snijdt deze machtige problemen af met het woordje ‘perhaps’. Dat hele probleem verdwijnt, als we ophouden de goederen dezer wereld

te beschouwen onder het aspect van gratie of niet gratie. Want dan wordt de wereld bezien onder een aspect dat pas geopend kan worden na de zondeval. Vraag ik of Christus het eten, dat ik vandaag krijg, verdiend heeft, dan bezie ik dat eten onder het aspect van na de val.

Doch ik mag de wereld niet eenzijdig onder dat aspect kwalificeren.

Ik kan een ding van vandaag en complexen van dingen alleen recht waarderen als in rekening gebracht wordt:

a) wat God sprak vóór de val;
b) wat God sprak na de val.

Daarom mogen we ook de kerk niet alleen soteriologisch bezien. De kerk is een door genade (soteriologisch) weer tot zijn pleroma gevoerde mensheid Gods. Zo heb ik alles in rekening gebracht, wat God na de val èn vóór de val gesproken heeft.

Zo ook het verbond: het genadeverbond is geen nieuwe uitvinding, doch een fase in de ene verbondsgeschiedenis, waarin het z.g. werkverbond wordt voortgezet. Christus kan ik niet zuiver verstaan, als ik hem alleen onder het aspect van na de val bezie: Hij is immers *deuteros* Adam. Deze term is alleen zinvol, als we de *protos* Adam in de geest houden.

Zo is het nu ook met het bezien van de wereld van vandaag. Ik moet teruggaan tot wat God er voor de val van sprak. Voor de val schonk God de huwelijksopdracht, het cultuurmandaat etc. Alles als opdracht in het verbond. Dat is de kwestie van het gemeen mandaat. Dat mandaat werd nooit afgeschaft.

God eist nu nóg het verwekken van kinderen en het bewerken van de wereld. Dat mandaat was er in het werkverbond, en alles wat in de wereld aan dat mandaat trouw blijft, wordt door God toegejuicht. Het voordeel van deze beschouwing is nu niet, dat we in plaats van de term ‘gemene gratie’ de term ‘gemeen mandaat’ gevonden hebben, maar de bedoeling van deze term is de goederen der wereld weer te leren zien onder het aspect van voor de val, daarbij in volle rekening brengend het werk van Christus. Wat ik vandaag uit Gods hand ontvang, wordt mij toegeworpen krachtens Gods wil om daarmee te werken in de wereld en deze zo te brengen tot de consummatie van de jongste dag. Wie zegt, dat hij verdiend had dadelijk na de zondeval te sterven en uit het feit, dat hij nu nog leeft, gratie afleest, vergeet, dat als dat waar was, Adam verhinderd was vader te worden van kinderen, die nu in de hemel zijn en in de hel. Ik kan uit het blijven leven van Adam niet concluderen tot Gods gunstige gezindheid, want ook om naast de hemel een hel te krijgen, moest door God in het leven gelaten worden en moest de tijd er zijn en Adam gespaard worden.

Als de historie er nu is en zo het kruis mogelijk maakt, dan houdt dat *niet* in, *dat die historie door Christus verdiend werd*. Daarom moeten de theologische en filosofische fakulteit van de V.U. royaal met elkaar over het probleem der geschiedenis studeren, en God beware de Ger. kerken voor de synode-uitspraak, die een schisma zou brengen tussen filosofische en theologische fakulteit.

Nu is de winst van het gemeen mandaat, dat het accentueert dat God verbiedt van de feiten tot Zijn gezindheid te concluderen. Zie voorts Greydanus op 2 Petr. 3. Het sunhistanai van de aarde na Gen. 3 gaat door tot aan de vloed van Noach. Dan komt er een incident. Die vloed doorbreekt het systeem van toen. De bovenwateren kwamen naar de benedenwateren en andersom. En dan verdrinkt de wereld. Vroeg Adam naar Gods gezindheid t.a.v. hem dan had hij de verbondsdreiging en de verbondsbelofte. Meer niet. Gods eigenlijke bedoeling blijft verborgen, doch Adam heeft zich te houden aan Gods geopenbaarde woord. Dat geldt ook voor de wereld van vandaag. Vandaag zijn er vuren boven en onder mij.

Op de jongste dag zullen ze elkaar vinden als de wereld verbrand wordt. Ik mag dus niet zeggen: het systeem van de wereld van vandaag is zó ingericht, dat ik nog leven kan: gemene gratie. Maar, gelijk Adam onder één klimaat leefde met de mensen na de val, zo is het ook met deze wereld: zij dient met alle cultuurarbeid als instrument voor het rijp maken van de historie. Zo wordt het nog-aspect en het nog-niet-aspect vermeden en krijg ik een dubbel gezichtspunt. Er is Gen. 1, ondanks Gen. 3. Ik heb nog geen hemel en hel ten volle, en beide aspecten moeten tot gelding worden gebracht. En daarom sluiten we dit gedeelte.

met de opmerking dat we liever geen eenheidsterm voor dit probleem poneren dan een eenheidsterm, die één der twee lijnen en gezichtspunten verwaarloost.

We kwamen dus uit bij een dubbele lijn: Gods welbehagen en Zijn toorn over deze wereld. Verbinden we beide lijnen, dan blijkt het onmogelijk te zijn uit de feiten te concluderen tot Gods gezindheid, want anders werd de term ‘gratie’ losgemaakt van de gezindheid en ook moet even sterk de andere reeks uitspraken inzake Gods gezindheid in rekening gebracht worden. Neem Saul, in wiens leven beide feitenreeksen zich openbaren; bovendien, het berouw Gods houdt steeds in een opwekking tot bekering. Steeds moeten we Gods gesproken woord in zegen en dreiging beide in rekening brengen. Men moet dus één van beide doen: of het woord gratie ontdoen van enige Hinweis naar Gods gezindheid, of dit woord vermijden, want anders zou het berouw Gods illusoir worden.

In Amerika werd gesproken over het AANBOD VAN GENADE. Dat werd vooral door de tegenstanders van Ds. Hoeksema in rekening gebracht. De kwestie in Amerika begon op het punt der cultuurwaardering. Vroeger was K.S. van mening, dat in Nederland door de cultuurvraag de gemene gratie ten tapijte was gekomen, en in Amerika door het aanbod van genade. Maar het kwam daar aan de orde, door Prof. Jansen in Grand Rapids, een schriftcriticus. Hoeksema opponeerde fel tegen hem. Hij schreef met zeven anderen een brochure tegen Jansens opvattingen. En in die tijd werd in Amerika gezegd, dat men kon afwijken op het stuk der gemene gratie, doch toch op de bodem der rechtzinnigheid blijven staan. Toen heeft Jansen de gemene gratie opgeworpen tegen Hoeksema, en er werd toen verder over de gemene gratie - kwestie gesproken. In die strijd is het toen zo gelopen, dat men uitsprak, dat geen gemene gratie geloochend kan worden, want God biedt immers het evangelie aan, zo werd gezegd. Nu kan men, wanneer de term ‘aanbod van genade’ nader onderzocht wordt, leuke dingen opmerken. Volgens Hoeksema en anderen houdt het niets anders in dan het voorstellen der genade, en ook in het Oudhollands betekent aanbieden: voorstellen.

K.S. meent, dat het aanbod van genade alleen dan een bewijs was van Gods gezindheid als het een smeken was: mens, neem de genade toch aan. Doch dat is remonstrants. Ons geloof in een God, die verkiest en verwerpt, brengt geen God mee, die achter de feiten aankomt. We hebben in een aanbod van genade an sich niet een vriendschappelijke verbondsgezindheid te zien, doch een geweldig eisen Gods, een hernieuwing van Zijn eed, dat Hij Zijn belofte vernieuwt. ‘Klopt en U zal worden opengedaan’, dat kan men noemen het aanbieden van het evangelie; doch als we voorts bedenken dat deze prediking het oordeel verzwaart voor wie het verwerpt, dan worden we toch wel voorzichtig om het aanbod van genade een blijk van gemene gratie te noemen. Het feit der z.g. aanbieding is als feit wat anders, dan het Woord, welks verkondiging een feit is. Uit het Woord kan ik wat leren, niet uit het feit dat dit Woord gepredikt wordt. Wij mogen de mensen niet binden aan feiten, doch slechts aan het geopenbaarde Woord.

Zo komt de zaak weer terug tot het mandaat. Inderdaad komt in elk evangelie-aanbod terug de belofte, die conditioneel is, doch ook de dreiging. Ook de verbondsleer is hier op de proppen te brengen. Er is verbondszegen en ook verbondswraak. Men kan Gods vreugde over de wereld, voorzover ze nog beantwoord aan de schepping, beter welbehagen, dan gunst noemen. Het woord gunst is te zwaar belast.

Over de drie punten van Kalamazoo is tot overeenstemming te komen. Hoeksema veranderde in zijn probleemstelling sinds 1924. Vroeger werd gezegd, dat hij geen burgerlijke gerechtigheid erkende, nu geeft hij er zelfs een definitie van. En voor het

element van Gods welbehagen in de kosmos heeft hij een open oog. K.S. wil ook niet de toorn Gods en het welbehagen Gods over den zondaar abstraheren. De zondaar verknoeit zijn ambt, daarom brandt Gods toorn. Maar dat ambt verliest hij nooit. En in de resten ervan heeft God een welbehagen. En dat als een eenheid te zien is de diepte van het probleem.

Conclusie. Laat men opnieuw de kwestie gaan bespreken en nu niet meer onder het gratie-aspect, doch teruggaande tot voor de val, onder dit voorbehoud, dat niets wat God na de val sprak, verwaarloosd wordt. Gratie is het scheppingsbehagen in het natuurlijke leven vóór en na de val. Mandaat is dan de waardering van het cultuurgoed, van de obligatie van den mens.

Over de drie punten moet een nadere verklaring worden gegeven na onderling overleg inzake de détails. Voorts merken we op:

Inzake punt 1: dat God een goede gezindheid heeft t.o.v. alle mensen, kunnen we aanvaarden, inzoverre God het mensenleven steeds voort doet gaan en dat moeten we dan verbinden met het creatuurlijke, waarin God een welbehagen heeft. Evenals teken en zegel van de zaak van het sacrament vaak met die zaak vereenzelvigd wordt, zo is het ook in de schrift, waar de term èn de gaven van de genade zelf door elkaar gebruikt en niet wetenschappelijk onderscheiden worden.

Inzake punt 2: Dit ging over de weerhouding van de zonde. Neigde Hoeksema vroeger tot de bewering, dat de zonde alleen organische ontplooiing van het kwade is, wij zeggen, dat God toch ook door de invloed van het gepredikte woord en veel andere faktoren de zonde een tijdlang geretardeerd heeft, later de zonde soms weer vrijer teugel heeft gegeven, doch dat in geen geval van een organisch ontwikkelingsproces gesproken kan worden. Er is echter niet alleen een retardatie van de zonde, doch ook van de genade. De nieuwe mens blijft maar een armzalige stumper in deze wereld; er is geestelijke verlating: in deze zin, dat als ik van mijn kant God geestelijk verlaat, God paedagogisch over mij brengt, wat ik zelf wilde. Zo verlaat Hij met een eigen acte van voorzienigheid den mens, die Hem verliet, met een paedagogische bedoeling, n.l. dat de mens zich bekere.

Inzake punt 3: de kwestie van het burgerlijk goed. Deze hele vraag is afhankelijk van de kwestie wat ik onder 'goed' versta. Is het goed in ethische zin of het innemen van een nuttige plaats in de machinerie van het civiele leven? Alles wat zich beweegt in het gareel van de ordeningen Gods, behaagt God.

Conclusie-nemend zegt K.S.:

dat hij de drie punten, mits onder verduidelijking, wel zou willen tekenen, want we mogen niet teveel belijden en wat we belijden, moeten we scherp omschrijven.

II. Het verbond.

Het gaat hier vooral om de verhouding van werk- en genadeverbond; dat zijn twee fasen in de ene verbondsgeschiedenis. Zien we de kwestie zo, dan komt de vraag aan de orde, wat de grondleggende bepalingen zijn, die een verbond mogelijk maken. Er is niet veel aan te vangen met de etymologische ontleding van de termen berith, diathèkè en sunthèkè. De etymologie levert bovendien nogal moeilijkheden; men kan daarvoor van alles verkondigen, maar ieder woord is licht te veel gezegd. Raadpleeg maar Kittel op het N.T. en men ziet, dat berith, etc. nogal lastig is. Kittel merkt op, dat men veel aandacht kan schenken aan een stam 'eten', dat zou misschien zien op een ritus, die bij een verbondssluiting in zwang was, en in zoverre berith misschien daarmee samenhangt, is iets te zeggen van de etymologie van het woord. Men heeft er nog maar weinig aan om de betekenis van verbond te bepalen in de gewone gang van het leven.

Men kan daarom nog veel beter deze onzekere kwesties laten rusten en vragen wat de HS in direkte en indirekte rede over het verbond zegt, als God n.l. gaat optreden als een der partijen.

Nu zijn er twee tendenzen onder degenen, die het woord verbond in de mond nemen. Sommigen preken en zeggen om de vijf minuten het woord verbond, anderen zeggen, dat het slechts bijzaak is en vallen in een ander uiterste. De eerste groep geeft uitdrukking aan haar overtuiging, dat geen enkele relatie van God en Zijn volk te zien is los van het verbond en dat het verbond licht werpt over elk onderdeel van het theologische denken. K.S. is het met deze groep eens, onder één conditie: n.l. dat men bedenke, dat er in de Bijbel meer staat dan verbond. *We*

mogen het verbond nooit uitlichten uit het geheel der schrift en de rest vergeten.

De andere groep heeft in zoverre gelijk, dat inderdaad een waarschuwing op zijn plaats kan zijn, doch het is niet te loechenen, dat die andere groep gevaar loopt te gaan langs de kant van het Gereformeerde denken, want:

1) Het gaat niet aan te spreken van verbondsmethodisme; dat is een onjuiste term. Verbondsmethodisme is een contradictio in terminis.

Methodisme bestaat slechts door negatie van de verbondslijn.

2) Deze groep gaat vaak de verkeerde kant uit door het oog te sluiten voor de geweldige betekenis van het verbond in de schrift. Wie spreekt van de souvereiniteit Gods, en daarin een der grondleggende principes wil zien, mag het verbond niet vergeten. Het is onzin te zeggen: ik houd het met de souvereiniteit, doch het verbond negeer ik. Het verbond bevat reeds souvereiniteit.

3) Men zegt: verbond is maar een beeldspraak, één van de vele beelden, die de HS gebruikt om de verhouding van God en mens aan te duiden. Daar zit een element van waarheid in. De HS spreekt anthropomorf, en sluit zich dus aan bij den mens en de wereld, wanneer ze het verbond gebruikt voor de verhouding van God en mens. Zo spreekt de Bijbel van diathèkè en sunthèke, en gebruikt dus de beelden door elkaar. Inzoverre heeft dus deze groep gelijk. Maar dat houdt niet in: nu opzij met het verbond. Wanneer de HS een massa beelden geeft, geeft hij die beelden door elkaar, om ons te leren, dat wij die beelden nooit door elkaar mogen schuiven, niet één ten koste van de ander naar voren brengen, nog minder er ooit een negeren uit reactie tegen de ander. Pas in het elkaar doorlichten en aanvullen van de beelden ligt uitgedrukt de volle werkelijkheid van de verhouding Gods tot de mensen. De openbaring Gods in Zijn Woord bedient zich van ons bekende begrippen. God spreekt tot den mens en sluit zich aan bij het menselijk bevattingsvermogen. Maar een andere regel zegt ook, dat Hij toch duidelijk en efficaciter blijft spreken en het kinderlijk bewustzijn tot een mannelijke hoogte opvoert. Dus wat God tot de mens zegt in die beelden, geschiedt zo, dat Hij het beeld steeds her- en derwaarts keert. God scheept ons nooit op met een stelletje begrippen. Hij gaf een sermo Dei, en wij mogen nooit met een begrip alleen werken, doch met de hele sermo, waarin de beelden optreden. De Bijbelse beelden sluiten zich aan bij ons verstand, maar ze leiden het verstand ook verder.

Dat er reden is aan een sermo Dei te herinneren, blijkt wel, als we nagaan met wien God een verbond sluit. In welke verbanden kan een verbond optreden in de schrift? Het aantal van die gevallen zou heel veel zijn: God sluit een verbond met aarde, wolken, dag en nacht, dier, Adam, Noach, David, Christus, Zichzelf, etc. Het feit, dat de Bijbel dus heel veel spreekt van een verbond, en sommige verbonden inlijst in een verbondsgeschiedenis, moet allereerst opgemerkt. Zo kan het verbond met Abraham dan slechts een verbond heten, wijl het een nieuwe beschikking is, die ingrijpt op één, die er al was en wijl het die nu tot voltooiing gaat brengen. Het verbond der genade wordt niet afgeschaft, het luidt slechts een nieuwe fase in. Dat geldt ook voor het verbond met Noach en David. Daar blijkt dus uit: één van beide, òf elke aparte verbondsluiting stelt een absoluut nieuw begin, en dan raken we de tel hopeloos kwijt, òf al die nieuwe acten lijsten we in en in de ene verbondsgeschiedenis, die het bestaande continueert, en tot zijn pleroma brengt. Dat is ook van betekenis voor de partijen onder het verbond.

We moeten scherp scheiden tussen delen en partijen.

De delen zijn belofte en eis. Er zijn twee delen: de een belooft iets aan de ander en eist iets van de ander. Wat A. aan B. belooft, wordt in de handen van B. op A. een eis in het verbondsrecht. Pas als we van God eisen wat Hij beloofde, houden we het verbond. Dus een verbond onder mensen is gekenmerkt door twee delen. De liefde kan nooit van één kant komen, wil niet van één kant komen. Om nu te verhinderen, dat de liefde van één kant komt, brengt God Zijn Liefde tot de mensen door een almachtige souvereine daad van een eenzijdige acte in een tweezijdig verkeer.

Zijden of latera zijn doorgaans de partijen. Men spreekt van een uni-

lateraal of eenzijdig verbond, ook wel van een bilateraal of dipleurisch verbond. Het is de beroemde kwestie of het verbond één- of tweezijdig is. Daarover is in de theologie duidelijk gesproken. Het feit, dat men lette op het rechtselement, bewijst dat men de verbondstheologie vaak in juridische termen vervatte. Krachtens de rechtsstipulatie komt het rechtsraam terug. Er komen termen als mutuum: tweezijdig.

Dit woord werd in de tijd van de theologie van Leiden in de juridische fakulteit ook onderzocht. We vinden in dezelfde banden thesen van theologen en juristen over het begrip mutuum. De juristen onderzochten het begrip filosofisch.

De twee delen komen nu weer naar voren in deze tijd. Ze werden toen genoem stipulatie en adstipulatie of restipulatie. Het woord wordt nu nog gebruikt in het kerkrecht. Het hangt ten nauwste samen met de verbondstheologie die van re- en adstipulatie sprak.

We zullen nu de verschillende verbanden nagaan, waarin de Bijbel het verbond laat optreden:

I. Er is sprake van een verbond tussen de Drie Personen in het Goddelijk Wezen: het pactum salutis.

II. God sluit een verbond met de natuur. Er is immers sprake van een verbond van God met de natuur.

III. God sluit een verbond met den mens.

Ad. I.: Daaronder wordt verstaan, dat vóór de wereld bestond, de drie personen, Vader, Zoon en Heilige Geest, met elkaar in verbondsrelatie getreden zijn, elkander eeuwig blijvend beloven elk voor Zich, alles te zullen doen om de gevallen wereld aan God terug te brengen. De Vader belooft den Zoon te zenden, en de Zoon eist van den Vader, zich te laten zenden. De Zoon belooft Zich te laten zenden, de Heilige Geest belooft zich aan te sluiten bij den Zoon, het alles te nemen uit Christus, en te doen wat nodig is om de wereld terug te brengen. De verhouding tussen de drie Personen was reeds voor de grondlegging der wereld een verbondsverhouding: het pactum salutis. Dit is een prachtig bewijs van de levendigheid van onze Triniteitsleer. God is geen stilstaande poel, doch de levende God. Dat is alleen mogelijk door de Drieëenheid. In het ene Goddelijke Wezen zijn drie Personen, ze zijn gelijk in Godheid, etc. Daarom zijn ze alle drie onafhankelijk, met behoud van hun eeuwige samenhang. De een staat tegenover den ander in volkomen vrijheid. Hier is een voorbeeld van een verbond, waarin elke partij tegenover de andere partij staat in volkomen vrijheid. Hier is een tweezijdig verbond in volkomen echte, volle reciprociteit. Het woord tweezijdig verbond past natuurlijk alleen als we telkens op twee van de drie personen letten.

Ad. II: Hier gaat het om het verbond met alle levende ziel als zodanig. Dat vinden we bij de profeten en in *Gen. 9*, voorzover daarin sprake is van een verbond Gods met de wolken, dat ze regen moeten geven en met de dag en de nacht. In dit verbond is de schepping ten opzichte van God volkomen gebonden. En de dieren zijn van God volkomen afhankelijk. Als in het pactum salutis de Zoon den Vader iets geeft, is dat suum cuique. Maar de schepping kan nooit adaequaat het leven van den Vader in zich opnemen. Hier vinden we, voorzover het betreft de onbezielde schepping, van een eenzijdigheidsverhouding het voorbeeld. Alles komt van Gods kant, niets van de kant van het stomme creatuur. Verbond in de zin van twee partijen

zou hier niet meer passen. Toch gebruikt God het woord, omdat verbond betekent een rechtsinstelling. Het gaat om rechtsinstanties, die absoluut zeker zijn. Wat God aan de aarde oplegt is volstrekt zeker, daar gaat niets van af.

Ad. III: Verbond tussen God en mens staat tussen I en II in. Ook de mens is afhankelijk. Hij kan nooit God en Zijn Wezen in zich opnemen, hij staat nooit vrij t.o. den Vader zoals de Zoon. Hij is geschapen. Dat element bewoog sommigen tot het zeggen, dat het verbond tussen God en den mens eenzijdig is. En hier beroept men zich op het juiste element van des mensen afhankelijkheid. Toch mag men het verbond hierom niet eenzijdig verklaren. De mens is meer dan dag en nacht, de mens is beeld Gods, en een verantwoordelijk redelijk, zedelijk wezen. Hij kan geen verbond hebben met God zoals dag en nacht. Het verbond

tussen God en hem is tweezijdig, doch het is een geschapen verbond. Het verbond was ongeschapen tussen de drie Personen. Het is hier het tweezijdige gevolg van de eenzijdige beschikking van den Schepper. Bij de drie Personen was tweezijdigheid van eeuwigheid en blijft het tweezijdigheid. Maar hier is het monopleurisch in zijn ontstaan en dipleurisch in zijn bestaan.

Twee dingen gelden in dit verbond: *het sluit zich aan bij wat voorhanden is, maar het doet, hetgeen voorhanden is, zich ontplooien tot zijn pleroma*.

Het verbond sluit zich dus aan bij wat voorhanden is. Als het verbond optreedt, is de schepping er geweest. De schepping gaat aan het verbond vooraf, en dus moet de verbondsrelatie zich aansluiten bij het geschapene. God zet de lijn van Zijn werken voort. Het verbond sluit dus aan bij wat voorhanden is, n.l. God zelf en den mens, en wel bij de vrijheid van den mens, de vrijheid als geschapen vrijheid. Dat maakt reeds de consequentie doorzichtig, dat wie een aanslag pleegt op het tweezijdig karakter, ook het eerstgezegde omverwerpt. Als ik zeg, dat de mens een verbond met God had, dat aansluit bij wat voorhanden is, dan moet dus zijn vrijheid in eerste aanleg behouden blijven, anders was het verbond armer dan de schepping en dat strijdt met de stelling, dat het geschapene door het verbond tot ontplooiing gebracht wordt. Het verbond moet die vrijheid erkennen en tot ontplooiing brengen. Zo kan men niet strijden tegen de stelling, dat het verbond tweezijdig is in eerste aanleg. Altijd onder beding dat alle tweezijdigheid geschapen is, alle eer aan God toekomt, de partijen ongelijk zijn. Wie het verbond alleen als beschikking Gods opvat, zou het verbond maken tot verlies t.a.v. de schepping.

We geven hier wat Prof. Dr. G. VOS die o.m. hoogleeraar in Grand Rapids geweest is, over het verbond in zijn diktaat gezegd heeft.

Verbond is een wederzijdse relatie tussen partijen. Dat hoort bij het begrip. Dus bij deze twee grondgedachten moeten we bespreken het woord diathèkè en berith. Daar is temeer reden voor omdat in dat machtige ogenblik, toen de Heiland het avondmaal instelde, Hij het woord verbond in de mond nam en ook sprak van diatithesthai. In hetzelfde uur voorts van de beker van de diathèkè, die kainè heet. Hier komt de betekenis beschikking naar voren. Het verordenen is een beschikking met rechtsbepaling. Het komt in twee verhoudingen, steeds kan men de andere partij aan zijn verplichting houden. Dezelfde verba treden op in ander verband, n.l. wanneer de Vader de basileia aan den Zoon verordent, en die Zoon weer aan de discipelen. Diatithesthai heeft dan een andere modus wanneer het gaat tussen Vader en Zoon, dan tussen Zoon en Apostelen. Daaruit blijkt, dat die beschikking telkens met andere modi optreedt al naar gelang van de relatie van de partijen waartussen de beschikking valt. Het is een beschikking, waarin de liefde trilt, het vertrouwen, de overgave des harten, het gemeen zijn van de natuur van God en den Zoon en de liefde tussen Christus en Zijn discipelen. Steeds is er verbondswederkerigheid. Hetzelfde moeten we doen met alle andere termen. Ook met testament. Gelijk het woord verbond een andere inhoud krijgt in modi en condities, naar gelang de partijen, zo staat het ook met testament. Als mensen een verbond sluiten is dat anders dan tussen God en mens; dat geldt ook voor 't testament, n.l. als een mens het testament maakt is het anders dan wanneer God een testament maakt. Bij mensen heeft een ander over dat testament niets te zeggen. Als God een testament maakt, sluit dat aan bij de schepping. Het testament, dat de Heere maakt, kan nooit over ons beschikken met terzijde stellen van onze vrijheid. Als de vader voor zijn zoon een testament maakt, moet de erflater sterven, eer het van kracht wordt. Dat element komt ook uit in Hebr. Het testament n.l. waar de dood van Christus tussenbeide komt. Onze testamentmaker leeft en leeft alle dagen. Hij, voor Wiens oog het testament werd neergelegd, heeft altijd geleefd, en heeft Christus

toegelaten tot de acte van 't deponeren van Gods eigen rechtsbeschikkingen voor Zijn troon. Waar mensen testament maken, blijft de testamentmaker machteloos; wil de notaris knoeien, dan is er niets aan te doen. Erfgenamen kunnen een testament ook nog verwerpen.

Maar waar onze testamentmaker leeft is de verwerving en toepassing der goederen, die Hij verwierf, in eigen handen. *Verwerving en toepassing zijn opgenomen in de verbondsgaranties*. Ook de goederen des heils zijn

opgenomen in Zijn verbond. Ook hier sluit God zich aan bij wat onder de mensen is. Maar ook hier legt God in Zijn trouwe genade iets onder de mensen neer, iets anders dan wij ooit zagen. Daaruit vloeit voort, dat het verbond dat God met den mens maakt, een ding is, dat God nooit afschaffen kan.

Zo is het met de verhouding van werk- en genadeverbond. Als het verbond zich aansluit bij de geschiedenis en die tot ontplooiing brengt, kan het verbond nooit worden afgeschaft. Zo zou de continuïteit van het voorzienigheidswerk nooit worden afgebroken. Maar gelijk in de H.S. chedasja altijd is een nieuwe acte, die nieuw intreedt, die hetgeen er was behoudt en verrijkte op ongedachte wijze, zo is het verbond optredend als chedasja een inzetting, een nieuwe acte, die vastlag in Gods Raad, eerst verborgen, doch die in het Woord werd afgekondigd. Het is dan ook deze diepe zin, die de oude dogmatiek bracht tot de overtuiging, dat het verbond der werken niet van Gods kant is afgeschaft: *Er is wel antiquatio, doch geen abrogatio*. Het verbond der werken is vandaag voor ons verbroken, *geantiqueerd*, ook van Gods kant. Wij kunnen niet meer langs de weg van Adam komen tot het pleroma van ons leven. Maar een abrogatio in de zin van afschaffing is nooit in Gods bedoeling geweest. Daarom, wat men noemt genadeverbond moet in elk geval aanknopen bij de eerste fase van de geschiedenis van het verbond van God met den mens. Welke zijn nu die verbonden en hoe worden ze bepaald?

1) Wat zijn de hoofdzaken van het verbond der werken? Nooit zo, dat men mag zeggen: het werkverbond beloofde Adam de zaligheid op grond, van zijn werken en het genadeverbond sluit het werk als grond voor de zaligheid uit. Die voorstelling is door en door onschriftuurlijk, heeft nooit eigen aanhang kunnen vinden. Want de mens kan immers niet verdienen, elke beweging van den mens in het paradijs is geschapen, immers niet alleen de hand, doch ook de gave in die hand naar het altaar is geschapen. En zo kan de mens nooit verdienen. Zo zou een eindige prestatie opwegen tegen oneindige gaven Gods. De mens is dus geen verdiener in strikte zin. Beloning geschiedt ook daar niet uit verdiēnste, doch uit gunst. Gunst is welbehagen Gods in Zijn eigen creatuur. Ook in het paradijs geschiedt de beloning uit ongehouden gunst.

Daarom zijn in het paradijs de werken niet de grond der zaligheid en is ook in dat verbond het verzet tegen het di'ho op zijn plaats. We worden niet gerechtvaardigd dia pistin, doch dia pisteoos. Als dia c. acc. een onjuiste praepositie is en ik niet zalig wordt dia pistin, werd ook Adam niet zalig dia zijn werken. Wel werd Adam zalig langs de weg van zijn werken, werken hier dan in Gereformeerde zin.

God maakt dus aan de ene kant 't geloof, dat ook hier naar de liefde werkt, tot bevel, eis aan Adam. Ook hier schenkt Hij Adam het geloof, ook hier is geloof een gegeven goed. En waar de Heere van Zijn kant geloof eist, geeft Hij de mens ook recht op geloof. Hij zal groeien in alle levensverhoudingen en levensfuncties, die hij heeft, als hij blijft bij het geloof. Tussen geloof en werken ligt het verband in Gods eenzijdige bepaling. Dat de mens het zo ontvangen mag, daarin wordt zijn vrijheid al meer geoefend, hij wordt meer en meer mens. Het verbond is de weg, waarlangs God de mens zijn plaats gaat wijzen in de wereld.

2) Een tweede vraag: Op welke wijze doet God de belofte? De vraag is n.l. of God belooft en daarmee uit, of dat Hij belooft in nauwe samenhang met de eis. De belofte Gods staat nooit los van Zijn eis: het verbond bevat immers twee delen; wie de eis er van losmaakt, berooft het van één van zijn delen. K.S. wil nu komen naar de kwestie van de verbondswraak. Er is in de loop van dit jaar een vriendschappelijke discussie geweest met Dr. J. THIJS over de verbondswraak! Er was gezegd, dat

het verbond een eigen wraak heeft, zodat wie het niet houdt, gestraft wordt. Dat werd geschreven om aan te tonen, dat het verbond inderdaad de verantwoordelijkheid prikkelt. Dr. Thijs meende, dat verbondswraak een O.T.ische term is, die in de dagen van Christus niet meer geldt. Nu zijn wij vrij van de verbondswraak, en we mogen deze term niet meer toepassen op de gemeente van vandaag.

K.S. meent, dat er ook verbondswraak is in het N.T. Hij wil die gedachte toelichten aan de hand van het werkverbond. Dat is immers grondleggend voor alle volgende fasen en de vraag wordt dus: horen de comminationes

essentiëel in het verbond of niet? Zijn ze in het verbond toevallig of constitutief? Die vraag is niet nieuw doch oud, en K.S. gelooft, dat men van het verbond der werken kan zeggen, dat de verbondswraak daarin essentiëel is.

Zegt men: verbondswraak is een kwestie van de schaduwen, dan zit men met het grote probleem hoe in het werkverbond met wraak gedreigd kan worden. Dr. Thijs is van mening dat de verbondswraak slechts geldt voor de periode van Mozes tot Christus en per consequentiam acht hij verbondswraak in het paradijs uitgesloten. Daar zijn immers geen schaduwen, daar is geen priester, die Christus afbeeldt, daar is geen tabernakel. Toch is daar verbondswraak; immers: ten dage dat gij daarvan eet, zult gij de dood sterven. Nooit had men nog een mensenlijk gezien, toch heet het: als gij eet, zult gij de dood sterven. De wraak wordt gedreigd in een paradijs; in een wereld, die nog nooit zonde gedaan had, voorziet God in het geval dat de mens zou zondigen. God zegt: ‘Ik beloof wat en Ik eis wat, het een staat en valt met het ander’.

Straks willigt de mens niet in en dan zegt God: ‘ge kunt de goederen niet krijgen, als ge de eisen verwaarloost’. Belofte en eis horen bijeen. God trekt de belofte in, als de eis niet ingewilligd wordt. Want immers de inhoud van de belofte van A aan B, was ook de inhoud van de eis van B aan A. Zodra er hier iets verwrikt, is alles weg. Maar een verbond is geen contract. Het houdt alleen stand op de basis van zuiver vertrouwen. Ook voor het huwelijk is het een conditio sine qua non, dat er een basis van trouw is; springt die stuk, dan is alles stuk: alles of niets. Waar vertrouwen dus de verbondsvoorwaarde was voor de verbondsgemeenschap, daar is dus, als God het verbend verbroken ziet liggen, de wraak nu aan het woord. Daaruit vloeit voort, dat de wraak met het verbond samengaat.

Men laat beren wel dansen op een vloer, die vorhit wordt. Zo kan men ook het verbond bezien. Het stookt de vuren heet. Geen ding maakt meer verantwoordelijk. De verantwoordelijkheid wordt in het verbond oneindig verscherpt. Zegt men, dat het verbond een oorkussen is, dan moeten wij tegen zo iemand zeggen, dat hij een absoluut verkeerde gedachte over het verbond heeft. Want God de Heere heeft in het paradijs de wraak reeds in het verbond opgenomen.

Neem Micha 6, dat mooie voorbeeld van het proces, dat Jahweh aangaat met Zijn volk. Dat beeld werkt de profeet verder uit, wanneer hij de bergen en de hemelen tot getuige neemt. Hij laat Jahweh optreden als partij en Hem als de ene partij een klacht indienen tegen de andere partij, Zijn volk, dat God nu als partij voor het forum van Zijn rechtbank gaat brengen. Dat is verschrikkelijk als God een klacht heeft tegen Zijn volk. Dan moet de hele wereld toezien, hoe God de vuile was van de kerk gaat buiten hangen. De kerk is immers geen afgesloten clubje, doch gaat de wereld aan. Hoe kan God procederen? Niemand procedeert met een koe die je de horens in de ribben stoot, noch met een klein jongetje, noch tegen een kaffer, doch wel tegen een lid van F.Q.I. Er moet immers een rechtsraam zijn. Hoe kan God nu procederen met Zijn volk? Er is toch geen raam tussen den oneindigen God en de eindige mens? Ja, dat raam schept God in het verbond. Het verbond is de condescensio van God, waardoor Hij zich maakt tot partij. Door die condescensio heeft God het zo verordineerd, dat Hij en de mens partijkonden worden. Zo houdt God de mens nu ook aan de partijcondities. Wij zijn samen getrouwd: nu houd ik U daaraan. Dit is het enige raam, waarin die twee elkaar aan de zoom van het kleed kunnen trekken. Wanneer dit visioen nu optreedt in Micha's tijd, dan is het toch niet nieuw na Mozes, doch inhaerent aan het verbond in zijn eerste optreden.

Nu de stelling, dat verbondswraak hoort bij de constitutieve faktoren van elke verbondssluiting. Hij is immers bediend aan Christus op Golgotha en wordt vandaag bediend aan allen, die het teken en zegel des verbonds droegen, maar het bloed

van de diathèkè onrein geacht hebben. Juist omdat de verbondswraak een constitutief element is in het verbond der werken, is het zo, dat hij op Christus neergeploft is. Voor degene die niet in Christus gelooft, en toch in het verbond is opgenomen, betekent de verbondswraak verzwaring der straf, bij de straf, die iedereen krijgt, die niet gelooft. Daarom is het woord hel alleen te verklaren in de verbondslijn. Het is een verbondsinstelling. God handhaaft Zijn statuten in en door de hel. Alle hellebewoners zijn slachtoffers

van de verbondswraak. God is immers trouw aan Zichzelf, het verbond is Zijn maaksel, Zijn beschikking; als wij ontrouw zijn, blijft Hij trouw aan Zijn beschikkingen.

Nu de vraag, hoe de overgang is tussen werkverbond en genadeverbond en de relaties tussen die beide. In Gen. 15 zien we het verbond van zijn lieflijke kant. Abraham vraagt: ‘Heere, ik heb de belofte van een groot volk en een groot land’. Hoe kan dat? De Heere beveelt hem dan de sterren te tellen en hij moet de dieren bereiden, die gewoonlijk geslacht werden bij een verbondssluiting. Het vlees wordt naar buiten gekeerd en men kreeg een geultje van bloed; daardoor moesten de beide partijen heengaan. Mocht één het verbond verbreken, zo mocht het hem vergaan als die dieren, die geslacht werden. Nu moet ook Abraham, dat doen. Hij slacht en verdeelt de dieren naar het bekende ritueel. Ook vogels komen er bij. Nu denkt Abraham: alles is gereed, kom Heere.

Doch dan blijkt, dat de betekende zaak meer is dan het teken. De Heere sluit zich aan bij onze spraak, doch Hij legt er toch weer meer in dan ze bevatten kan, want het nieuwe element is het wonder: de Heere verschijnt niet. Abraham moet wachten, de vogels komen eten, Abraham jaagt ze weg. Dat is zijn geloofsacte. Als de zon ondergaat, is Abraham machteloos, 's nachts kan hij de vogels niet verjagen. Bovendien komt er een diepe slaap. En als Abraham nu niets meer kan, komt er het visioen van de rokende oven en de vurige fakkel, het symbool van Jahweh's aanwezigheid. Die fakkel gaat tussen de stukken door. De Heere zegt nu: wij gaan een verbond sluiten. Maar de fakkel door de bloedstraat neemt de Heere voor zich, Hij stelt Zichzelf garant voor de wraak des verbonds.

Dit moeten we nu in dogmatische munt omzetten. Een van de nieuwe condities van het verbond der genade is nu om te herstellen wat Adam bedierf. Het verbond der genade is geen nieuwe instelling, anders was Christus geen deuteros Adam. In het verbond der genade belooft God, dat het groeien in de zaligheid niet wordt afgeschaft, doch langs een andere weg wordt geleid; niet afgeschaft wordt de belofte: het eeuwige leven, niet afgeschaft wordt de eis: in God geloven, maar nu niet meer langs Adam en zijn werken, doch langs Christus en Zijn werken.

Vos zegt het zo: ze komen overeen:

1) *in auteur*, d.i. van beide: God.
2) *in partijen*, in beide God en mens.
3) *in doel*: Gods verheerlijking.
4) *in uitwendige vorm*: eis en wedereis, eis en belofte.
5) *in inhoud der belofte*: hemelse, eeuwige gelukzaligheid.

Er zijn ook verschillen:

1) *in aspect*, waaronder de auteur God in beide verschijnt, n.l. in werkverbond als Schepper en Heer, in genadeverbond als Verlosser en Vader.
2) *in drijfveer*: gunst en welwillendheid tot de ongevallen mens in werkverbond, barmhartigheid en bizondere genade jegens het schepsel in het genadeverbond.
3) *in fundament*, waarop beide verbonden steunen. Het genadeverbond steunt op de gehoorzaamheid van den Middelaar, die vast en zeker is, het werkverbond op de gehoorzaamheid van den mens, die onzeker is.
4) *in betrekking tot hetgeen de mens in dit verbond te verrichten heeft*. In het werkverbond is dat: doe dat en gij zult leven, in het genadeverbond is er slechts één weg: de weg des geloofs. Wanneer in het eerste verbond ook geloof in de algemeenste zin voorkwam, zo was het als een stuk verdienende gerechtigheid. In het tweede verbond is geloof het in bezit nemend orgaan.

5) *In bekendmaking*. Het werkverbond is ten dele bekend van nature, door de wet, die in het hart der mensen is ingeschreven. Het genadeverbond is slechts bekend door stellige openbaring.

Wij geven deze opmerkingen van VOS, niet em ons er ten volle mee eens te verklaren. Vooral in de punten 4 en 5 en ten dele ook in 3 zien we wel dingen, waar nader over te spreken valt. Als van den mens in punt 3 gehoorzaamheid gevraagd wordt als fundament van het verbond, dan is de veranderlijkheid van den mens geschapen, en kan het verbond zich daar wel bij aansluiten, doch er niet op steunen. Juist een concreet leven

met God in het continu der geschiedenis zou den mens brengen, krachtens Gods trouw, tot het non posse peccare. Christus' gehoorzaamheid is óók niet het fundament van het verbond, dat immers steunt op de beschikking Gods, die souverein en vrijmachtig is. Christus' offer is het fundament van Gods recht. Als God verband legt tussen Adams trouw en Christus' trouw, dan zijn die verbanden van Gods beschikking de gronden, waarop het verbond steunt. Pleegt de mens van zijn kant ontrouw, dan wordt het verbond der werken niet afgeschaft. Volgens Vos zou, wanneer die steun vervalt, consequent ook het verbond vervallen. Dan verdwijnt het verbond der werken. Wij zeggen dat met Adams val een deel van de verbondshistorie zijn antiquatie ontvangt.

Ook tegen punt 4 hebben wij een bedenking. Vos zegt: in het werkverbond geldt: doe dat en gij zult leven; in het genadeverbond: de weg des geloofs. Nu rijst onmiddellijk de vraag: was er dan geen geloof in het werkverbond? In het eerste verbond, zegt Vos, was het geloof een stuk van de verdienende gerechtigheid. K.S. vraagt hier: wat is geloof? Immers, amen zeggen op Gods spreken. Dat amen zeggen moeten we steeds weer door een nieuwe acte vernieuwen, na een nieuw gedateerd spreken Gods. Dat is het blijvende in alle bedeling der tijden. Dat is een gedateerd amen zeggen op een gedateerd spreken Gods. Nu is God vandaag tot mij gekomen en zegt mij, dat het heil gaat langs de weg van Christus. Nu moet ik God geloven, als Hij mij zegt, dat Hij aan Christus' daad dit en dat mij toegeworpen loon verbindt. Het eerste was: het loon werd mij toegeworpen via de werken. Het geloof was hierbij geen verdienende gerechtigheid. Er was geen verdienen in het paradijs. Vos spreekt zelf trouwens van welwillendheid. Geloof was ook in het paradijs een eis Gods. Door het geloof werd God daar aangegrepen als Vader. Ook in het paradijs was geloof een inbezitnemend orgaan.

Wat betreft punt 5, zou volgens Vos het werkverbond ten dele bekend gemaakt zijn van nature. K.S. is echter erg bang voor een ingeschreven wet. Ook in het paradijs was de mens niet zonder openbaring. Vos laat ook ruimte trouwens voor positieve openbaring: ‘ten dele’. In het paradijs was dus een positieve openbaring Gods. Wat God na de val aan Adam bekend maakte, wist hij van tevoren niet, n.l. dat er nog een weg was in Christus. Maar nieuwe dingen waren in het paradijs ook mogelijk. Het openbaren van nieuwe dingen is inhaerent aan alle verkeer tussen God en mens. Ook vandaag weet ik niet, hoe het zal gaan op de jongste dag. God openbaart toch in de hemel in het verbond steeds nieuwe dingen. Pas daar zal het verbond volkomen uitgewerkt zijn. Sluit het verbond zich aan bij hetgeen in de schepping voorhanden is en bij wat in het verbondsverkeer steeds meer tot ontplooiing kwam, dan is het verbondsverkeer progressief, ook in Gods spreken. Als God mij voor eenmaal openbaring gaf en ik het daar altijd mee moest doen, dan was de progressie afgesneden. Ook de schrift is successief gegroeid.

Wanneer dan het verbond der werken niet is afgeschaft, doch verouderd, is dan de substantie van het verbond veranderd, ja of neen? De substantie van het verbond blijft altijd dezelfde: gemeenschap in liefde tussen God en den mens; en het zich plaatsen van die twee in het rechtsraam dat verbond heet, van Godswege. Die substantie krijgt nu een gedateerde uitwerking. Vandaar dat in het werkverbond: doe dat en gij zult leven, krachtens God beschikking, de grond der zaligheid werd.

Dat nu in Christus een andere weg geschonken wordt, is ook een beschikking Gods. Maar de manier, waarlangs ik deze krijg, hangt samen met de fasen der verbondsgeschiedenis. En zo komt er plaats voor het begrip OECONOMIE: bedeling in de geschiedenis van het verbond der genade. We werken nu enkele details uit:

A) De vraag is deze, hoe de partijen gezien worden, met name of het verbond met Christus is opgericht dan wel met den zondaar. We zullen als inleiding weer Vos citeren:

1) *Hoe omschrijft gij het genadeverbond*? Het is de genadige verbintenis tussen den beledigden God en den beledigenden zondaar, waarin God de zaligheid belooft in de weg des geloofs in Christus en de zondaar het gelovig aanneemt.

18) *Met wien is het opgericht in den Middelaar*? Volgens sommigen staan de niet-uitverkorenen buiten het verbond, anderen

zeggen: met de gelovigen en hun zaad. In het verzoenen van deze twee zijden ligt de moeilijkheid. Tussen hen ligt een zeker verband, want ze staan niet los van elkaar. Niet juist is in elk de idee van een uitwendig of nationaal verbond als uitgangspunt, waarin iemand recht zou staan door uitwendige plichten.

22) *Welk onderscheid hebben de Gereformeerden gemaakt om beide zijden tot haar recht te doen komen*?

1e: tussen uitwendige en inwendige zijde van het genadeverbond;
2e: tussen wezen en bedeling;
3e: tussen volstrekt en voorwaardelijk genadeverbond.

Ad. 1e.: bij van Mastricht. Er zou een dubbele gemeenschap in het genadeverbond mogelijk zijn. Eerst een uitwendige en dan bij sommigen ook een inwendige.

Ad. 2e.: bij Olevianus en Turretinus: de onderscheiding tussen wezen en getuigenissen. De eerste omvat dan de onzichtbare kerk, de tweede de zichtbare. In het laatste opzicht ziet het verbond alleen op de bekendmaking en aanbieding van de beloften, etc. Zo strekt het zich uit tot veel verworpenen in de zichtbare kerk.

Ad. 3e.: bij Koelman. Hij formuleert deze punten:

a) spreken we van uit- en inwendig verbond, dan gaat het hier niet over twee verbonden, doch is het een en hetzelfde. Doch de bondelingen zijn er niet op een en dezelfde wijze in. Sommigen door uitwendige privileges, anderen door geloof.

b) sommigen zijn uiterlijk, conditioneel in het verbond. Het ziet op de beloofde zaak alleen voor diegenen, die de conditie van het verbond vervullen.

Hoe te denken over deze onderscheidingen? Vos acht ze onbevredigend.

1) De eerste doet alsof de leden der zichtbare kerk erbij aanhangen en alleen door toeval als bondelingen worden beschouwd. Het punt in kwestie is niet aangeraakt. De vraag is *of* en *hoe* deze lieden bondelingen zijn, ook voor God.

2) Inzake de tweede onderscheiding merkt Vos op, dat wat betreft de onderscheiding tussen wezen en bedeling van het genadeverbond, daar zeker een juiste gedachte uit blijkt, maar de woorden zijn niet geheel klaar. Ze zijn n.l. geen tegenstelling. Dat zou wel het geval zijn als gebruikt was wezen en vorm. Maar wezen en bedeling kan op meer dan één wijze verstaan worden, Wezen en openbaring waren duidelijker. Men kan ook denken aan de tegenstelling tussen doel en verwerkelijking. Zo meent het Olevianus. Waarom dan niet gesproken van doel des genadeverbonds en middelen tot realisering? Het wordt hier ook in het midden gelaten òf en in welke zin zij bondelingen zijn voor God, die met het wezen des verbonds niet te doen hebben. De vereenzelviging van de bedeling des verbonds met uitwendige roeping is scheef. Die uitwendig geroepenen verkeren nog niet allen onder de bedeling des verbonds. Als bewijs noemt Vos: een kind in het verbond geboren, is heen een bondeling; doch een heiden, door de zending geroepen, is het nog niet. Uitwendige

roeping en zichtbare kerk vallen ook *niet* samen. Men voelt het best de onklaarheid bij Turretinus, als hij met verbond identificeert met de zichtbare kerk en met de uitwendige roeping. Terwijl deze begrippen zelf niet identiek zijn volgens Turretinus.

3) Inzake de derde onderscheiding kan men toestemmen, dat zij het meest duidelijk en bruikbaar is. Intussen kan deze onderscheiding van volstrekt en voorwaardelijk genadeverbond ook misbruikt worden. Zo bij Koelman, die men nauwelijks meer toestemmen kan, als hij spreekt van twee verbonden. Daar zijn twee oorzaken voor:

1e.: het beginsel van de nationale of staatskerk. Koelman gebruikt als argument de stelling, dat God hele volken en koninkrijken onder het N.T. tot zijn verbond aannemen zal. Dat is een O.T.-idee.

Bovendien was er bij Koelman en anderen een reactie tegen de Labadisten. Doch afgedacht van deze fout was er een gezond beginsel in deze onderscheiding. Duidelijk moet gemaakt worden, volgens Vos, dat het begrip verbond in tweeërlei zin genomen kan worden.

a) Als een verbintenis tussen twee partijen met wederzijds beding, in de rechtssfeer. In deze zin bestaat het verbond ook als er nog niets gedaan is om zijn doel te verwerkelijken. De partijen zijn in dat verbond, omdat ze zich onder het wederzijds beding bevinden. In de rechtssfeer is alles op objectieve wijze geregeld.

b) Ook in andere zin kan het gebruikt worden, als het betekent: gemeenschap. Dan ziet het niet op wat zijn moet, doch op wat reëel aanwezig is. Alle verbond in de zin van a) ziet vooruit, is bestemd om te worden verbond in de zin van b), n.l. gemeenschap des levens. Wat het eerste is in het recht, is het tweede in de werkelijkheid. a) is onvruchtbaar als het niet in b) overgaat.

c) De toepassing van deze onderscheiding werpt licht. Wat is dan de moeilijkheid? Deze: wie is in het genadeverbond? Ziet men op de rechtszijde van de zaak, dan geldt: wie is gehouden en van wie kan een leven in het verbond verwacht worden? En geantwoord wordt: allen, die door stipulatie of door geboorte bondeling werden. De gelovigen en hun zaad. Letten we op b), dan geldt de vraag: bij wie is nu deze rechtsverbintenis tot een levende gemeenschap geworden, en dan luidt het antwoord: allen, die wedergeboren zijn en het geloof in beginsel bezitten. Hier heeft men dus de twee zijden van de zaak, die in de boven besproken onderscheidingen naar voren treden.

4) Hieruit blijkt, hoe men over de begrippen: uitwendig-in-zijn, onder de bedeling zijn, voorwaardelijk zijn, te oordelen heeft. Het uitwendig-in-zijn staat tegenover het inwendig-er-in-zijn. Dit laatste beschrijft de verbondsgemeenschap als iets inwendigs. Het uitwendig-in-zijn drukt juist uit wat bedoeld is. Het verbond legt immers beslag op het hele leven van den mens, ook waar het nog niet tot werkelijke verbondsgemeenschap kwam.

Onder-de-bedeling-des-verbonds zijn, moet betekenen, dat het verbond zich begint te verwerkelijken. De verbondsgemeenschap beweegt zich naar ons toe als verbondsbelofte en verbondseis. Voorwaardelijk-in-zijn is een onjuiste spreekwijze. Men is in een verbond of men is er niet in. Een middenstaat is onmogelijk. De bedoeling is als volgt: het zijn in de verbondsverhouding is een voorwaarde voor het zijn in de verbondsgemeenschap. Wanneer het verbond van 's mensen zijde wordt toegeëigend, ontstaat het verbond zoals het zijn moet naar zijn bestemming. Hier is de mens dus eerst onder de belofte en de eis en dan in de goederen des verbonds. Onder de eerste is hij absoluut en onder de laatste ook absoluut. De overgang is aan voorwaarden verbonden.

5) Men komt in het verbond op 2 manieren: door toetreden en aanvaarden van het geding of door geboorte. In het eerste geval moet de genegenheid, in het verbond te leven, verondersteld worden. Volwassenen komen er alleen door geloof in. In het tweede geval gaat de verbondsverhouding vooraf in de verwachting dat de verbondsgemeenschap later volgen zal, wat het bewuste leven betreft. Als men onder de verbondsverhouding staat en de verbondsgemeenschap ontbreekt, wordt men nochtans als bonddeling behandeld. In die zin, dat het niet nakomen van het verbond schuld brengt. Daaruit volgt, dat er wel bondsbreuk, maar geen afval der heiligen is. Het gaat om finale bondsbreuk. Iedereen, die onder het verbond staat, wordt behandeld alsof hij onder het verbond leefde. Men heeft daarom niet het recht te zeggen, dat de niet-uitverkorenen op generlei wijze in het verbond zijn. Het komt niet tot ware bondsgemeenschap, maar door de verbondsverhouding wordt hun

verantwoordelijkheid bepaald. Nooit mag het in-het-verbond-zijn vervluchtigd worden tot een evangelie-aanbod. Tot zover Vos.

Wij zullen nu nader de onderscheidingen, die Vos maakte, gaan bespreken:

Het meest aannemelijk, zij het ook in ander verband, is die van wezen en bedeling. Bedeling kunnen we handhaven, wanneer het betekent oeconemie in tijdelijke, historische zin. Wij zijn geen Coccejanen, die dit begrip uitwerkten met een valse tegenstelling tussen oud en nieuw verbond. Toch moeten we wel oog hebben voor de historie van het verbond. Wat Coccejus schreef over de historische gang van het verbond, was vaak

juist. Het verbond heeft een verbondsgeschiedenis met onderscheiden bedelingen: voor of na Mozes, etc. Fout van Coccejus was, dat hij die ontwikkeling op verkeerde manier gaf. In het oude verbond was de parhesis (het voorbijgaan van de zonde, het niet vergeven), in het nieuwe verbond de afhesis (de vergeving der zonden). Maar zo doet men tekort aan de stelling, *dat de substantie van het verbond altijd dezelfde is*. De bedelingen wisselen, doch de substantie, het wezenlijke blijft. Het gaat altijd om de echte vergeving, de afhesis, om rechtvaardigmaking en heiligmaking. Anders zou de substantie verouderen. Wel is in het oude verbond minder duidelijk, hoe God de zonden vergeeft. Zonder Coccejaan te zijn, kunnen we wel een open oog hebben voor de fasen van de ene verbondsgeschiedenis. Bedeling in die zin moet gehandhaafd blijven. Bedelingen n.l. in de administratie van de ene verbondssubstantie. We mogen echter niet zo onderscheiden tussen administratie en substantie, dat we twee kringen krijgen. Administratie is administratie van een zeker ding, een arts administreert het medicijn. Als God administreert, dan administreert Hij niet goede medicijn en slechte, Hij dient niet 90% goede en 10% kwade medicijn toe, want dan beschuldigen we God van administreren van het kwade. Als God administreert, dan administreert Hij het Zijne en dat is goed. Administratie van het verbond is dus geen tegenstelling met substantie in de kringen, die het schept.

God belooft niet maar, dat Hij iets schenken zal, doch ook dat Hij zeggen zal, wat Hij belooft. *Het administreren van de verbondsgoederen is zelf ook een verbondsgoed*. De toediening der goederen is ook één van de dingen die God beloofd heeft.

Maar hoe dan met mono- en dipleurisch? Is het niet alleen iets van Gods kant? We antwoorden, dat ook van de administratie geldt, dat ze van God uitgaat, monopleurisch is in haar ontstaan, maar ook het dipleurische element ontbreekt hier niet. De dienst des Woords komt ook door de mond der kerk. Het sacrament is wel van boven, doch de besnijdenis wordt bediend van 's mensen hand. Het is gelegd in de dienst der kerk. Wat nu betreft de eerste onderscheiding, die Vos noemde, die van uitwendige en inwendige zijde van het genadeverbond, of van uitwendig en inwendig verbond, die wijst K.S. af. Want men kan niet zeggen, dat de uitwendige daden verbondsdaden zijn, God vraagt geen opus operatum of sleurkerkgang. In alle uitwendig zichtbare daden moet het hart liggen, zal die daad een verbondsdaad zijn. Het huwelijk gaat ook niet op in het eten koken, etc. Ook daarin moet de liefde zich uiten, anders wordt de vrouw een huishoudster. Geen uitwendige kant van het verbond, gelegen in de zichtbare dingen en een uitwendige zijde in het ‘dierbare hartje’. Alle pogingen tot die contrastering zijn gevolg van een verkeerde anthropologie, dat n.l. het inwendige van den mens het allerhoogste is. Dat iets zichtbaar is, is nog geen reden het ongeestelijk te noemen. Men kan ook geestelijk werkzaam zijn, terwijl men iets lichamelijk verricht. Geestelijk is: beheerst door het pneuma tou theou, wat conform Gods geest is in het zichtbare èn onzichtbare.

Ook tegen de derde onderscheiding van volstrekt en voorwaardelijk hebben we bezwaren. Men is in het verbond of men is er niet in. Voorwaardelijk in het verbond zijn is niet mogelijk, omdat het verbond juist de voorwaarden in het verbond in die zin afsnijdt, omdat ze, van Gods kant gezien, niet worden toegestaan. Er is geen propaedeuse in het genadeverbond, niet een toelaten om maar eens te zien, hoe het gaan zal. Beloven wil niet zeggen: voorwaardelijk maken. Wat ik beloof, beloof ik onvoorwaardelijk. De argumentatie van hen, die deze onderscheiding voorstaan, is vaak ook onjuist. B.v. die van met-wederzijds-beding en alsgemeenschap, zie niervoor boven bij Vos onder A en B.

Dat is echter een onjuiste onderscheiding. In de rechtsverhouding zou niet gevraagd worden naar genegenheid, maar K.S. zegt: daar komt het juist op aan. Geen verhouding los van de vraag of je er mee instemt (dat instemmen is juist de conditie voor de liefde).

Ook de opmerking: wat het eerste is in recht, is het tweede in de werkelijkheid, is onjuist. Gods recht maakt de werkelijkheid. Deze is pas deze of die verbondswerkelijkheid door Gods recht. De liefdegaven komen in rechtsverhoudingen en rechtsgaranties. Ik mag God aan de zoom van Zijn kleed trekken. Recht en liefde gaan samen.

Verder merkt Vos op, dat het uitwendig-er-in-zijn t.o. het inwendig-in-

zijn gaat staan. Dit is niet juist, want obligatie is niet iets uitwendigs. Ik ben geobligeerd tot werk des harten, liefde en vertrouwen tot God. Vos merkt op: de mens is eerst onder het verbond, dan in het verbond. Maar onder het verbond staan is terstond al staan onder de belofte en de eis. Onder en in gaan samen. Alle drie onderscheidingen zijn dus min of meer onduidelijk en in uitwerking onjuist.

Hoe moeten we nu de grondregels handhaven inzake de details? Hier herinneren we aan het eerste college over ons onderwerp waar gezegd werd:

a) Het verbond sluit zich aan bij het geschapene;
b) Het verbond brengt dat tot zijn pleroma.

Het werkverbond sluit zich ook aan bij het geschapene in die zin, dat het nooit mechanisch de vrijheid van den mens wegneemt. Het verbond kan nooit die vrijheid doden, doch moet er zich bij aansluiten. Dan kan men dus in het verbond der werken later afvallen. Toch mogen we bij het werkverbond niet zeggen: alles hangt hier aan onze veranderlijkheid.

Want toch ook is in het werkverbond veel dat vast is, een archimedisch punt, waarop je staan kunt. In de toekomst als Adam was blijven staan dan was de mogelijkheid van kunnen zondigen eens gaan verdwijnen. Dat punt hoort bij de verbondsgoederen. Verandering van de veranderlijkheid is niet-meer-veranderlijkheid. Dat is ten dele weldaad van het verbond. Maar Adam komt er ook elke dag dichter bij. Hoe meer hij trouw blijft, hoe meer de trouw vast blijft in zijn hart. Het brengt Adam al meer tot de vastheid, die de veranderlijkheid min of meer verteert. Adams plaats in het werkverbond is een andere dan die van zijn nakomelingen. Een verkeerde daad van hem geeft andere gevolgen dan als b.v. zijn kinderen gezondigd hadden en hij niet. Het verbond der werken is nooit mechanistisch en ook nooit fatalistisch, er is ook in het verbond der werken beweging van mogelijkheid tot verder gaande zekerheid.

Aan de ene kant neemt het verbond dus niet mechanistisch de vrijheid weg, aan de andere kant wil het verbond die vrijheid niet zo zien, alsof de vastigheid niet in God zelf zou liggen. Des mensen vrijheid rust als geschapen vrijheid in de vrijheid Gods. Het plechtanker is Gods eigen vrijheid en Gods eigen beschikking. Door het geloof ziet de mens die tweede vrijheid, neemt de toevlucht in het werkverbond tot God en komt zo tot zelfontplooiing en ontwikkeling van zijn eigen vrijheid. Als dat nu geldt voor het verbond der werken, geldt dat ook voor het verbond der genade.

Dat houdt in, in de eerste plaats, dat het verbond der genade 's mensen vrijheid niet wegneemt. Het is een appèl aan zijn verantwoordelijkheid. Het verbond richt zich ook tot de kinderen van den mens, Adams kinderen werden in de verbondssluiting opgenomen. Zo ook als God komt tot Zijn volk, komt God tot de kinderen. Ook aan het kind, dat na hem zal komen, wordt het verbond aangeboden. Niet in de zin, zoals Sikkel eens terecht opmerkte, dat het paradijs op een fruitschaaltje wordt aangeboden. Zo zou God achter mij aan komen hinken. In die zin mogen we nooit spreken van aanbieding des verbonds. Evenmin als van een aanbieding der genade. *De aanbieding van het verbond is een met gezag plaatsen van de kinderen voor de eisen Gods, die hen, als zij ze verwerpen, de verbondswraak reeds van tevoren aankondigen*. Verbondswraak is aan alle verbondshistorie inhaerent, geen schaduw.

Toch mogen we ook niet zeggen dat het verbond der genade tekort doet aan des mensen vrijheid in de zin van verantwoorde lijkheid. Er is ook in het verbond der genade, juist in het verbond der genade een versterkt wijzen van den mens op de vastigheid, die in God ligt. Er komt een punt des tijds, waarin de mens komt tot het niet meer vallen. Dat is versterkt in het verbond der genade. In Christus ligt alles

vast. Hij kan niet meer uitvallen. Aan die vastigheid heb ik echter niets, tenzij ik geloof. Het Hoofd is verhoogd; dat kon en kan niet vallen. Alle vastheid ligt nu aanwijsbaar in Christus gegeven. Het punt des tijds was voor Adam toekomstig, doch voor ons is het punt des tijds, waarin de Verbondsmiddelaar de vastigheid verwierf, al in het verleden. Zo wordt door het geloof, dat een verbondseis is, mijn verantwoordelijkheid aangesproken, mijn vrijheid erkend en kom ik met Christus tot de vastheid, die Hij voor mij verwierf. Als ik in Christus geloof en in dat geloof toeneem, worden de twee partijen al meer gezien in hun vrijheid. God wordt steeds rijker voor mij, ik ga dingen doen uit dankbaarheid, om 's Heeren wil.

Met andere woorden: sommigen zeggen: wanneer de verbondswraak erkend wordt ook in het N.T., wat heeft men dan aan verbondsprediking? Deze zou de troost en de vastheid wegnemen. K.S. houdt vol: dit is niet waar. Wie de verbondswraak ziet als breking van de menselijke vrijheid, en blijheid, die moet dat bezwaar keren tegen het werkverbond. Als het paradijs heus 100% paradijs is, dan moet het ook hier zo zijn. De bondeling overwint de vrees van de wraak door het geloof, en hij scheidt de eis niet van de belofte. Bovendien blijft God de belovende God. Daarom mogen we het verbond nooit voorstellen als een aanbod. In het verbond komt God met garanties, beloften, zegeningen, die we niet negeren kunnen. Het verbond geeft mij rechtsgaranties. Het onttrekt Gods gunsten aan het toevallige en legt ze in het rechtsraam van Christus. Ik mag voortaan pleiten: ik geloof de volharding der heiligen. Op mij zelf gezien ben ik een brok ellende, toch geloof ik daaraan, omdat God volhardt. Zie ik naar de kenmerken, dan komt er niets van; maar de verbondsbelofte betekent dit, dat we almeer God als partij no. 1 gaan zien, wat ons als partij no. 2 blijft sterken. Wij geloven aan de volharding Gods en daarom ook aan de volharding der heiligen.

Ik heb daar ook veel aan voor mijn eigen kinderen. Ze krijgen niet alleen reeds verbondsprediking, doch ook verbondsbeloften. God belooft mij, dat Hij in geslachten verder gaan zal. God is voor mijn kinderen geen sfinx, maar ze mogen Hem houden aan Zijn beloften. En zo komt dus God in het verbond der genade als belovende naar mij toe.

Verworpenen zijn er ook in het verbond. Wanneer er vandaag enkelen zijn, die het verbond alleen met de uitverkorenen opgericht achten, gaan ze terug in de Coccejaanse lijn. Het oudere heeft dan armere substantie dan het nieuwe. Vóór Christus waren óók verwórpenen in het verbond, na Christus alleen de verkorenen: dan is dus de eerste fase van armer substantie dan de tweede. K.S. zou nog kunnen begrijpen, dat men dit verschil plaatste tussen werkverbond en genadeverbond. Nu zegt men wel, dat in Israël de volksformatie dat meebracht. Maar een grote kerk heeft immers datzelfde gevaar! Dat beslist echter de zaak nog niet. Als God een tijdlang het volk Israël tot Zijn kerk proclameert, is dat Zijn welbehagen, waardoor God Zijn raad uitvoert. De verkiezing is verborgen, het verbond geopenbaard. Eis en belofte zijn volstrekt correlaat in het verbond. Er blijft over, dat het verbond de grote oproep tot geloof is. Ik moet daarin God voortdurend als de eerste partij eren. Zo valt nog temeer licht op de vraag, wat ik aan het verbond heb. Neem de kleingelovige. Heeft die wat aan het verbond? Heel veel, want niemand mag nu zeggen: ik ben vandaag verworpen, want hij heeft de eis: geloof in den Heere Christus en gij zult zalig worden! De comminationes (bedoeidingen) ontnemen ons de troost ook niet. Stel, ik word verlaten na mijn zonde, paedagogisch, ter kastijding. Nu is dat verbondswraak, deze kastijding, en bij doorgaande verlating van God, wordt deze wraak steeds intensiever, tot er eindelijk komt de absolute uitsluiting. Nu zegt God nog tot den zondaar: de kastijding is paedagogisch. Tot de dag van mijn sterven heb ik geen bewijs dat mijn kastijding een eeuwig oordeel is. Corinthe knoeit met het avondmaal, zo zegt Paulus, een apostel, die een ambt met openbaringskracht bekleedt. En daarom kan *hij* zeggen, dat in het feit, dat veel zieken ontsliepen, oordeel is. Maar dat mogen wij niet meer zeggen. Wij mogen zeggen: wat zoon is er, dien de vader niet kastijdt. Wij kunnen van geen enkel oordeel zeggen, dat het eeuwig is. Wie zich een oordeel drinkt, heeft nog niet direct het eeuwig oordeel, maar een tijdelijk, dat bij voortgaande volharding eeuwig gaat worden.

Barth zegt: er is geen ordo salutis. Wij, die strijden tegen kenmerken zonder meer, vechten voor het geloof in de ordo salutis. *Door het geloof* zien we ze als kenmerken

en grijpen we de belofte. Gods aan. Het verbond, zo gezien, brengt de eis, dat geloof voor alle dingen gaat.

III. De les van Thyatire.

Dit raakt de kwestie van wat mag of niet mag in het Christelijk leven. In Amerika was daar aanleiding voor. Er was veel contact tussen kerk en wereld. De grenzen zijn moeilijk te trekken tussen de christelijke en de valse vrijheid. Er kwam een uitspraak van de synode van de Chr. Reformed Church, die waarschuwde tegen bioscoop, schouwburg en

dansen. Het vraagstuk van de ‘movies’ (bioscoop) is van betekenis. Het vraagstuk werd ook kerkrechtelijk van belang, omdat er jongelui waren, die niet wilden beloven, niet naar de movies te gaan.

Ook in Nederland zijn pogingen gedaan om van synodewege een bepaling te geven tegen dit of dat. Bavinck heeft terecht daartegen eens opgemerkt, dat zo vergeten werd af te dalen naar de wortel der zonde. Het gevaar van Farizeisme is groot. Ieder voelt ook weer, dat soms bepaalde zonden in het publieke leven zo groot zijn dat publieke waarschuwing nodig is. Dat heeft Christus ook gedaan.

Vragen van wat mag en niet mag, treden alle eeuwen door in de kerk op. Reeds in de eerste eeuwen zelfs. Een van de oudste voorbeelden biedt HET LEVEN VAN DE KERK IN THYATIRE, in Op. 2. Het was daar een gemeente van pays en vree. Maar met veel moeiten inzake de kwestie van de omgang met heidenen en heidense instituten. Het gildewezen is daar sterk ontwikkeld. Zulke gilden staan vaak in contact met de religie van het heidendom en met de heidense tempel. Zolang de gilden alleen heidense leden hadden, was er geen moeite. Doch dan komt de vraag: in hoeverre kunnen christen-gildeleden meegaan met het contact, dat er is met de heidense religie en tempel? Vooral als het gilde feestvierde en de tempelreligie in de optocht meeging. Mag de Christen daaraan meedoen? In de kerk waren er twee groepen: die van het niet- en die van het wél meedoen.

Die van het niet mee doen, zeiden: we zijn in de minderheid, kunnen toch niet op tegen de meerderheid, laten we laten zien, dat we het er niet mee eens zijn. We kunnen eenvoudig in zulke optochten niet meedoen, want dan zwijgen we van onzen kuries in de hamel. En ze wezen op Hnd. 15:23 e.v. dat Christenen zich hebben te onthouden van wat den afgoden geofferd is, het bloed, het verstikte en de hoererij. Als we wel meedoen, hoe zit het dan met het zich niet begeven aan een maaltijd, want daar is vlees, dat aan de afgoden geofferd werd. Ook de hoererij was daar een zeer wijd verbreide zonde: 's avonds was er feest in de stad, etc.

Inzake het wél meedoen, werd opgemerkt door de voorstanders, dat in de eerste plaats, al vormden de Christenen een minderheid, dat niets gaf, want als je altijd weg blijft, kun je geen zuurdeeg zijn. We moeten meedoen om te laten zien, dat het Christenleven geen afscheiding meebrengt. Bovendien zijn de Christenen, behalve lid van de kerk, ook lid van de staat en van het gilde, en men mag die terreinen niet verwarren. In de kerk moet beleden worden, maar het gildeterrein is neutraal, en de Christen moet ook een goed burger zijn. In de derde plaats voelden ze wel het bezwaar, dat zo'n afgod geëerd wordt, maar als wij Christenen maar goed weten, dat zo'n afgod niets waard is, dan doen we in de geest niet mee. Wat voorts Hnd. 15 betreft: wat maakt het, als het vlees eenmaal op je bord ligt, nu uit, of het komt van de slagerij of van het altaar? Er zit toch geen magische kracht in het altaar? Het kwaad zit toch niet in de materie zelf? En dan: de apostelen zijn toch ook niet het eind van alle tegenspraak: Paulus had met Petrus nok wel eens conflict. En wat is hoererij en wat niet?

Zo liep de discussie en het kernpunt was, hoever men wel gaan kon. Denk ook aan de echtscheidingskwestie in Jezus' dagen. Men had de school van Hillel en Sjammai. De laatste wilde alleen toestaan de vrouw te verlaten bij echtbreuk. Christus koos noch voor den een noch voor den ander. Het pad der eigenwilligheid mag nooit bestaan, al heem je het breed met Hillel of smal met Sjammai. We moeten terug naar het begin, naar wat van den beginne was. Niet de praktijk kommandeert de wet, doch de wet de praktijk.

In Thyatire bestond gevaar voor twee groepen van christelijke Farizeërs. Beide groepen hadden hun argumenten. Maar wanneer ze oordeelden naar het uiterlijke,

was dat al verkeerd van de kerk. Daarbij kwam, dat al die conflicten versterkt werden door de NICOLAIETEN.

Deze lieden kwamen op de proppen, omdat ze juist over die kwestie een theorie gemaakt hadden. Nicolaüs (zie Zahn: Einleitung), vroeger diaken geweest, was geestelijk in bonis. Christus heeft de Nicolaieten sterk bestraft. Zij dreven de losbandigheid vaak ver. Maar Nicolaüs was eigenlijk anders dan zijn volgelingen. Hij leefde vrij ingetogen.

Alleen wilde hij ruimte laten voor iemand, die er anders over dacht dan

hij. Zijn dochters stierven als maagden. Toch werd hij een gevaar voor de kerk, omdat zijn leer opzettelijk door hem in formule werd gebracht. De adiafora tou biou kai tes brooseoos. Het leven en wat ge eet of niet eet hoort tot de adiafora. Die broosis raakt de afgoden-vlees-kwestie.

Adiafora is dat, wat er niet erg op aankomt. De Ger. ethiek kent ook het adiaforon: kwesties, waar geen duidelijke uitspraak van Gods woord over is, en waarin de een den ander niet binden mag.

Nicolaüs gaf aan deze stellingen een diepe insnijding. Hij bracht de kwestie van het exorcisme - gevaar sterk naar voren. Theoretisch en praktisch en in naam van Christus moet de mens vrij gelaten worden. Christus heeft ons vrij gemaakt en wij staan in de vrijheid. Wie dit of dat verbiedt, neemt ons de christelijke vrijheid af, die wij in Christus hebben. Geen binding meer aan de wet. Bindt de naaste ons aan de wet, dan komt er een hele reeks geboden bij. Dan legt men maar nieuwe lasten en nieuwe jukken op de gemeente. Het baros van Hnd. 15 is al lastig genoeg. En meer lasten hebben we niet nodig. Nicolaüs zei hetzelfde als in Jes. 28. Jesaja ontmoet daar de priesters, die in de tempel gaan fuiven, en dan zegt hij: dat gaat niet, het is hier de tempel. De priesters zeggen dan: gebod op gebod, regel op regel, etc. Zo is het ook hier. Nicolaüs zegt: je maakt maar nieuwe geboden en dat wil Christus juist niet. Hij wil geen nieuw juk opleggen.

Hoe was het nu in Thyatire? Daar was een dame, genaamd Izebel en die profeteert vóór de Nicolaïetische dwaalleer. In de kerkhistorie waren veel profetessen, Maximilla en Priscilla, etc. De invloed van de vrouw was vaak heēl sterk. In Thyatire was ook zo'n vrouw. Christus noemt haar Izebel. Evenals de vrouw van Achab wil ze in de kerk het syncretisme brengen. Ze maākt publiek propaganda voor Nicolaüs' leringen, dat de Christenen n.l. twee dingen mogen doen: hoereren en afgodenvlees eten. Zo verleidde ze Christus' dienstknechten tot verkeerde bios en broosis. De dame pleegt zelf ook hoererij. Want ze krijgt kinderen, die mèt haar overspel bedrijven. De gevolgen zijn dus al te zien.

In de pericoop Thyatire is ook een kwestie van textkritische aard. Vs. 20 luidt dat ‘hij’, n.l. de kerkeraad, de vrouw Izebel leven laat. Sommigen MSS hebben: tèn gunaika sou. Is het juist dat dat zou slaan op de angelos der gemeente, dan zat Izebel in de pastorie. Daaruit zou verklaard kunnen worden, dat de kerkeraad zo slap was. Hij durfde de vrouw van den angelos niet aan te pakken. Het echtpaar kan getrouwd geweest zijn als heidens echtpaar van wie één christen werd, of beide, terwijl de één pro- en de ander anti-Nicolaüs was. Christus verwijt aan de kerk van Thyatire dat ze de vrouw maar laat gaan.

De Heiland komt nu zelf aan het woord. Wij verbazen ons over Zijn liefde, die de kerk van Thyatire bezoekt door een brief. De Heere wil bewijzen, hoe het moet. De Farizeën wisten eens niet of je voor het pad van de eigenwilligheid een brede of een smalle weg moest gaan. Christus koos toen niet voor de ene of andere partij, want alle eigenwilligheid deugt niet, beide scholen zijn verkeerd. We moeten alleen God gewillig zijn. Christus grijpt naar de beginne terug. Zo ook hier. Hij kiest niet voor de ene of voor de andere groep. Beide worden vermaand. En Hij werkt ze boven die groepen uit, naar een standpunt, dat de vrijheid als christelijke vrijheid liefheeft. Als ze zeggen, dat Christus een nieuwe baros oplegt, ontkent de Heere dit. Ik kom niet als een andere Mozes, die maar weer geboden maakt. Mijn evangelie is geen nieuwe wet. En voor de andere groep geldt het: Gij zijt te voorzichtig en te slap. Christenen mogen niet zwijgen tegenover de afgodendienaars. En in dé kerk mogen ze niet zwijgen t.o. Izebel. Ze waren in Thyatire te weinig polemisch.

Christus proeft hart en nieren. We moeten vragen: wat ligt achter de uitwendige handeling? Van dit standpunt uit worden de vragen belangrijk. Vs. 25 : wat ge hebt,

houdt dat. Dat is toch vermaning, maar het wil niet zeggen: blijf bij het oude. Het houden wat ze hebben, kost tranen en smarten. Het ‘ho echeis’ kan betekenen: het baros ho echeis, houdt dat vast. Het is dan het baros van Hand. 15. Dan wil de Heere zeggen: Hnd. 15 is van gezag, het is geen regeltje van buiten af, doch ze moeten er voor kratein. Het is heel moeilijk om te weten, wat ik doen moet om die regels toe te passen.

De Heere neemt niet de ene partij onder bescherming om de andere af te vallen. Wie hem dient, zal door hart en nieren Hem te geven, nooit adiafora als dekmantel nemen, tot vrijbuiterij. Maar ze zien als opwekking om zich in te spannen voor de dienst des Heeren.

Bestaan er nu adiafora of bestaan ze niet? vraagt K.S. Brunner meent: alles is een adiaforonen niets is een adiaforon. De Bijbel is niet Gods Woord, daar heb je geen houvast aan, ook de decaloog is maar een geschreven woord: Gebot und Ordnungen. Of ik 'De Standaard' lees of 'Het Volk', dat geeft allemaal niets, want elke menselijke houding in de daad is qua menselijke houding toch verkeerd.

Wij zeggen: er zijn inderdaad adiafora, maar we mogen niet zeggen: 90% is door de wet vastgelegd en gebonden en 10% blijft steeds een adiaforon. Want dan blijven we Farizeër. Er kunnen voor ons als wetsuitleggers vaak adiafora zijn in een bepaalde situatie. Elk geval is weer vaak anders. Maar dat is nooit een oorzaak voor het vlees om vacantie te nemen van de wet, want de wet geeft nooit vacantie. God heeft voor elke situatie een bewuste wil, ik moet het doen of laten. De wetsuitlegger moet wijzen naar den Wetgever, zelf. Nooit mogen we de adiafora gebruiken als een oorzaak voor het vlees om eigen wil te doen. Sommigen zeggen: voor deze situatie b.v. is geen gebod, hier kunnen ze me niets maken. Wie doet me wat! Dan kan de fout niet in de uitwendige daden, doch in het hart liggen. Er bestaan geen bloot uitwendige daden.

Wie zuiver leeft, zal èn aan den man, die meedoet vragen, waarom hij het doet, en zo ook aan den mens die niet meedoet. Maar hij zal naar hart en nieren vragen. De kerk schoot soms in de wetsuitlegging tekort. Dan moet de kerk God ernstig gaan bidden om te mogen profeteeren tegen de adiafora en niet te profiteren van de adiafora. We moeten *staan in de vrijheid*; op beide delen valle het accent. Christus legt geen nieuwe baros op.

IV. Christus en de Bijbelse geschiedenis.

De vraag is hier in hoeverre wij Christus in de geschiedenis van de Bijbel zien optreden en wij daar mee rekenen moeten. Wij weten allen van Jezus, doch spreken nu van Christus, van Hem die het ambt heeft. Niet maar over de historische verschijning, doch ook over Zijn ambt, dat rust op Zijn verordinering. Dan is het niet alleen de vraag in hoeverre Jezus in de evangeliën optreedt, doch ook hoe Zijn ambt mogelijk is door de verordinering Gods.

Met geschiedenis wordt hier op alle historische boeken van het oude en nieuwe verbond gedoeld. Ook de profeten geven soms historie. Jesaja spreekt over allerlei volken. Alles wat in de Bijbel historische berichten geeft of die belicht van uit de profetie, kortom alles wat een bijdrage geeft tot het kennen van de geschiedenis, zoals de Bijbel die geven wil.

Het is erg moeilijk om geschiedenis te vertellen. Vroegen we K.S. om eens drie kwartier te besteden aan het opschrijven van de quintessence van zijn leven, dan was dat niet te doen. De quintessence van een leven te vertellen is erg moeilijk. Je kunt een aantal data geven, maar die kan men ook van de burgerlijke stand halen. Eigenlijk is dat geen vertellen over de persoon. Waar komt het in je leven op aan? Wie gelovig leeft, zal zeggen: toen en toen ben ik in het verbond gebracht, ik heb toen en toen mijn leven bewust gezien als Gods leven, etc. Maar als je geen geloof hebt, dan is het voornaamste b.v. je beroep, of je liefdesgeschiedenis, of je economische geschiedenis. De data worden altijd bekeken onder een bepaald aspect.

Natuurlijk vertelt de Bijbel ook onder een bepaalde tendenz. Tendentieus in de goede zin moet je altijd zijn. Noordtzij ziet b.v. Kronieken als een tendenzverhaal. Neem de dubbele scheppingsgeschiedenis: de scheiding valt in Gen. 2:4. In het eerste wordt verhaald van den mens als kroon der schepping, in het 2de van de

schepping van den mens als aanvang der geschiedenis. Niet één verhaal vertelt alles. Elk verhaal doet een keus uit de feiten. Elke vertelling doet uit de massa van feiten een keus. In de evangeliën zijn de feiten gegroepeerd, niet chronologisch, doch tendentieus. Elk evangelie geeft een bepaalde tendenz, legt bepaalde feiten uit Christus' leven in een bepaalde lijn en zo schaamt de Bijbel zich niet tendenzverhaal te heten. Elke schrijver doet zijn keus uit de narranda en dus is een tendenzverhaal de hoogste kunst van vertellen.

Als je maar niet gemeen bent in je tendenzverhaal.

Was de Bijbel geen tendenzverhaal, dan was het een ongelukkig boek. Zou de Bijbel zuiver en alleen Israëls geschiedenis en letterkunde geven, dan vinden we in de Bijbel hopeloze hiaten: een schandaal eenvoudig voor een historisch boek.

Figuren van betekenis krijgen geen plaats, die, als de Bijbel bedoelde historie van Israel te vertellen, zeker genoemd moesten worden. Israël wordt in de Bijbel getekend als verbondsgemeenschap en kerkgemeenschap. Nu komt een massa terzijde te staan wat niet van betekenis voor Christus is en andersom.

Men kan geen beschavingsgeschiedenis schrijven zonder de Bijbel, ook geen cultuurgeschiedenis, want in elke cultuurgeschiedenis komt de vraag: hoe ontstaat cultuur en hoe oud is ze? Daarvoor is Gen. 1-3 van de grootste betekenis. Wie daar een mythe van maakt, ziet de cultuur opkomen in Egypte en zal de betekenis van het paradijs niet erkennen en evenmin nota nemen van de werkelijke betekenis en het ontstaan van de kleding. Is de kleding een kwaad, zoals de Nudisten willen, een zaak van ressentiment? Ook in de kwestie van de woningbouw spreekt de Bijbel grondleggende woorden. De worsteling om de woning is een gemeen mandaat, een worsteling met de zonde. Toch dankt de Bijbel er stichtelijk voor een boek van cultuur, kleding en woninggeschiedenis te zijn. Over Abrahams tent zou een uur volgepraat kunnen worden, maar het vreemde is nu, dat als men een uur bizonderheden geeft over Abraham, de mensen het mooi vinden, doch dat een uur over Abrahams tent te spreken, niet in de smaak valt. En terecht, in de preek.

Men kan ook spreken over de Bijbel, die veel bizonderheden geeft over Israëls economische geschiedenis. In Gen. 1-3 worden gegeven de grondleggende principes over de plaats en het wezen der economie. Dr. W.A. van ES schreef een dissertatie over de eigendom in de Pentateuch, waarin men kan zien, dat de Bijbel een massa bizonderheden geeft over het eigendomsrecht. Toch geeft de Bijbel ook weer geen economische geschiedenis. Wie in de Bijbel een boek ziet, dat over al deze dingen in het geheel niet spreekt, vergist zich evenzeer als hij, die in de Bijbel een complete cultuurgeschiedenis ziet.

Nu komt het religieuze gezichtspunt: het hete hangijzer. Spreek een uur over Abrahams religieuze stemming: hoe hij zich voelde, toen hij Izaäk moest offeren, hoe Abraham twijfelde en de twijfel overwon, dan zegt men: wat een mooie preek! Van Abraham als religieus type wil men alles weten. Maar de grote vraag is hier: is de Bijbel daarvoor gegeven? Wil de Bijbel ons in de bijbelse figuren typen tekenen? De Bijbel spreekt wel over religie, doch ook over de behandeling van een dienstbode, ook over geloofsworstelingen èn hoe we moeten staan t.o. Adolf Hitler.

Als de Bijbel spreekt over religieuze typen, spreekt hij daarover in Psalmen en Paulus' paraenese, doch in de historische stoffen gaat het daar niet over.

Teen Sisera door Jaël werd dood gemaakt, is één van de dingen (volgens Neil), die Jaël vrij maakt van een gemene handeling, het feit dat vrouwen een eigen tent hadden. Dus toen Sisera in de tent van een vrouw vluchtte, was dat in de strijd even unfair als wanneer men tegenwoordig dum-dum kogels gebruikt. Vlucht eer generaal in een mannenverblijf, dan is hij eerlijk, doch te vluchten in een vrouwentent, waarin een andere man niet kan komen, is oneerlijk. Het dwong die vrouw om een franc-tireur te worden. Als Neil daarin gelijk heeft, is de vraag van die tent van de grootste betekenis om de preek goed te maken en precies te vertellen wat er gebeurd is, en de zin van het verhaal te grijpen.

Natuurlijk heeft Abrahams religieuze worsteling grote betekenis voor het grijpen van de zin van het verhaal. Een minuut langer daarbij stil te staan dan nodig is, is echter misbruik van de preekstoel. Het gaat in Abrahams geschiedenis niet om hem als gelovige, maar om zijn plaats als vader der gelovigen. Hij is een bepaalde gelovige, die een bepaalde verkiezing heeft van Godswege. Hij betekent de aanvang

van een nieuwe periode, hij heeft een bepaald mandaat: vader der gelovigen te zijn, en hij opent een nieuwe fase in de verbondsgeschiedenis. We moeten zoeken naar Abrahams eigen plaats, ambt en positie in de kerk. We mogen niet zeggen, dat religieuze dingen geen betekenis hebben. Natuurlijk

hebben ze betekenis, wanneer ze dienen om de zin van het verhaal zelf uit te beelden. Maar die zin ligt onder meer ook boven het element van iemands religieuze toestand. Zo iemand is pion op het schaakbord van God almachtig in de verbondsgeschiedenis.

Willen we spreken over geloofsstrijd, laten we dan een tekst uit Paulus nemen; maar waarom gaat het *in de verhalen* der schrift? Al die verhalen hebben één tendenz, die ze samenbindt. Wie geen geloof heeft, ziet de samenhang nooit. Geleven we in de H.S., als Gods woord, gaan we daarvan uit met het vooroordeel des geloofs, dan zijn alle verhalen één verhaal. Alle geschiedenis is dan één geschiedenis krachtens het geloof, dat, indien de Bijbel historisch vertelt, hij slechts één histotie vertellen wil: God zich openbarend in Christus Jezus.

Daarin komen alle historische stoffen van de H.S. samen. God is pas historisch door openbaring. Maar het is de bepaalde openbaring Gods in Christus Jezus, die zich onder Israël vertoont als Engel des Heeren, die in Psalmen en Profeten sprak van het lijden, dat op Hem komen zou en die in advent was in al die dagen van het oude verbond.

Prof. Aalders zegt, dat de christelijke exegese in den Engel des Heeren een openbaring van de logos asarkos zag, wat misschien juist is. Dat ‘misschien’ van Aalders maakt fraglich, wat vele eeuwen gezegd hebben. De exegeet is wel zeer voorzichtig. Persoonlijk gelooft K.S. ook dat in *den* Engel des Heeren een manifestatie ligt van Jahweh, en dat dit wel degelijk van betekenis is voor het constateren van een gradatie in de openbaringsmedia, die straks wijst op Christus als de grote akmè van alle zendings- en openbaringsgeschiedenissen Gods. Heel vaak is in een bepaald tekstverband het lidwoord bepaald door den ‘engel’ van het verhaal. Hoe voorzichtig dan ook sprekend van den engel en engel, het onderscheid blijft aanwijsbaar tussen de zending en openbaring, die God werkt in een opklimming van minder tot meer. Zo komt de Christus vanaf Zijn eerste advent in het paradijsverhaal heel het oude verbond door.

Wanneer het scheppingsverhaal den mens plaatst als aanvang der geschiedenis, dan is daar alles reeds geschied om straks voor Christus plaats te maken, en is het verhaal in zijn tendenz reeds voor de val op den Christus gericht, is dus reeds Messiaans en adventshistorie. Christus is als logos asarkos in alle geschiedenis van het O.T.

Zo min als iemand die Israëls historie vertelt, van dat volk als een bloed- en rashistorie mag spreken, doch er een kerkvolk van moet maken, mag de priester ook niet getekend worden als confrater van zijn heidensen collega. Heel het verhaal predikt Christus. De verteller moet dus weten, waarin de komst van Christus geopenbaard is en welke betekenis dat moment heeft voor het komen van God in Christus. Niet alleen in de zin van 6 weken voor Christus' geboorte of twee eeuwen voor Christus' komst, is er advent, neen, heel de historie van het O.T. is advent van Christus' eerste komst, van Zijn geboorte tot Zijn verhoging schreed de Logos ensarkos in vernedering voort op logos ensarkos in verhoging. Dan volgt Zijn wederkomst in den Geest met Pinksteren, dan Zijn wederkomst in volle mensheid in de dag der dagen. Heel deze adventsgeschiedenis kent verschillende fasen: vóór de val was een verschijnen van God in Christus niet nodig; wel is de geschiedenis voor de val reeds getekend onder het aspect van den komenden Christus; dat is reeds een tendenzverhaal, waarin alles is voorbereid op Christus' komst. Zowel het scheppingsverhaal als de profetie van het jongste oordeel zijn een tendenzverhaal op Christus.

We willen nog toelichten de dubbele manier van historiebeschrijving in de Bijbel. Op twee manieren vertelt de Bijbel de geschiedenis in het oog lopend.

1e. Beschrijving op de manier van historisch bericht.
2e. Beschrijving op de manier van profetische apocalyps.

Er is verschil tussen profeet en apocalypticus. Prof. Hepp heeft dat heel mooi beschreven in ‘De Antichrist’. Neem als voorbeeld Openb. 12. Dit hoofdstuk is samenhang met Op. 13 doet ons heel de historie zien onder het zojuist getekende licht. In Op. 12 is de Satan, die de kerk om Christus' wil vervolgt, in Op. 13 het dubbele beest, de Antichrist, het Beest uit de zee en de valse profeet, het Beest uit de aarde. Hier moeten we oppassen metaforen van God over te brengen op den duivel.

De vleeswording Gods verdraagt geen parallel met de vleeswording van Satan. Satan is geen aap van God, maar Zijn felle tegenstander. De Antichrist is geen vleesgeworden duivel, maar een gewoon mens. Christus kan men nooit uit Zijn tijd verklaren noch uit Zijn cultuur. De Antichrist is niet te verklaren uit een invasie van den satan: hij is een gewoon mens met niets bovennatuurlijks. Als hij alle zondemacht in zich concentreert, moeten we hem zien verklaard door de cultuur van zijn tijd. Daarom mogen we hier niet spreken van een onheilige drieeenheid.

De Antichrist wordt hier getekend in zijn dubbele formatie. De valse profeet is een soort minister van propaganda, die kracht zal bijzetten aan de dictatuur der zonde, door geweldige propaganda. Er is hier een geweldige eenheid. Alle drie grijpen ze terug naar Gen. 3. In Gen. 3 treden op zowel een vrouw als een draak: de oude slang. Zoals in Gen. 3, in het begin van de geschiedenis, naast elkaar staan de vrouw en de slang, zo staan in Op. 12 naast elkaar het zaad der vrouw en de oude slang. De draak wacht op het kind, dat de vrouw gaat baren, om het te verslinden, als het geboren is. De strijd tussen den draak en het zaad der vrouw is een karakteristiek van de hele historie van het O.T. Als de draak nu staat voor de vrouw om haar kind te verslinden, dan voel je het hele O.T. getypeerd als strijd van den Satan tegen den komenden Christus. Daar is met één flits de hele zaak belicht, het hele OT is één woeden van de draak tegen het zaad der vrouw. De draak *stond* voor de vrouw. Heel de kosmos is er bij betrokken: zon, maan en sterren en de aarde leven mee. Hier is dus het bewijs, dat vóór het NT alles reeds adventsworsteling is. Alle machten zijn ingeschakeld in de worsteling van de draak tegen de vrouw.

Preek later altublieft interessant en zoek daarom teksten, die direkt de verschijning doen zien van God in Christus in het OT. Dan niet gaan vragen naar typen die op Christus lijken. Josef is b.v. helemaal geen type van den Christus in vernedering en verhoging, als hij in de gevangenis gaat en er weer uit komt. Nog vandaag gaan er mensen in de modder. We moeten laten zien, dat Josef niet maar een vroom type is, doch dat hij rechter en verlosser is. Josef brengt het zaad naar Egypte, laat de kerk heersen over Egypteland, plant de kerk in Egypte, en doet ze strijden tegen den Antichrist.

Niet maar Abel preken als de eerste martelaar, Christus was ook geen martelaar, maar Borg en Middelaar. De strijd van het vrouwenzaad Abel tegen het slangenzaad Kaïn is de strijd tussen twee machten. Geen enkele figuur van het OT staat los in die strijd.

Het is erg moeilijk die figuren alle goed te belichten. Dat is geen wonder. Neem een drama als Gijsbrecht van Amstel. Dat moet je ook van a tot z bestuderen om het te begrijpen. Kan ik het fijne puntje niet vinden, dan mag ik niet preken over een tekst. De Heilige Geest is machtig elke figuur van de Bijbel, mits in zijn plaats gezet, van betekenis te doen zijn voor Christus en Gods komen in Christus. Zoals elke figuur op de film heenwijst en teruggaat naar het spanningscentrum van de film, zo is er een lange weg en een lange studie voor nodig om goed te preken over historische stof en alles te betrekken op het spanningsvolle centrum. Hebben we weinig tijd voor een preek, dan kunnen we beter een tekst nemen met zware exegese uit de brieven, dan een gemakkelijk schijnend historisch verhaal. Het OT is geen fotografie, doch een typering van den H.G., die doet zien, dat de draak het verloren heeft. Wil je een kind vermoorden dat nog geboren moet worden, dan moet je de moeder vermoorden. Daarom wil de duivel den Christus vermoorden, door de vrouw te vermoorden.

Komisch is te zien, hoe de draak staat voor de vrouw. Dat is een defensieve houding, die op retirade uitloopt. Het is vernieling, die zich niet door kan zetten. Het

kind komt er toch. Het wegrukken van het kind tot God en Zijn troon is niet de hemelvaart, ook die wel, doch het begint al bij Goede Vrijdag, als Christus' geest in des Vaders handen gegeven wordt. Daar is het wegrukken van het kind tot Gods troon. De hemelvaart is hier het vervolg op: het is loon op Zijn vernedering. In Zijn sterven was Hij als goede Borg erkend door de hemelvaart naar den inwendigen mens, op Pinksteren komt Hij terug in Zijn Godheid, majesteit, genade en Geest. De draak heeft een grote toorn en een kleine tijd. We moeten de mensen alle maranatha-speculaties afleren. Hoe kan het een

kleine tijd zijn? Een kleine tijd is geen tijd in jaartallen te meten. Men kan een tijd hebben, die kort is wat het aantal jaren betreft, doch lang is door veel Entscheidungen. De Bijbel noemt de tijd voorts kort. Bedoeld wordt: broeders, de einden der eeuwen zijn op ons gekomen, 1 Cor. 5:7. We zijn bezig met het laatste bedrijf, dat de ontknoping doet zien. Daarna verschijnen de twee beesten. Zo geeft de Bijbel ons geen historiografische beschrijving, doch wel een perspectief.

Die dubbele manier van geschiedenis vertellen is te vergelijken met de tweeërlei manier, waarop men een stad kan bekijken. Men kan door Kampen gaan straatje voor straatje en steegje voor steegje. In de Morrensteeg ontgaat je dan de Nieuwe Toren. Als je over de begane grond wandelt, zie je maar stukjes en beetjes. Maar zie je de stad vanuit een vliegmachine, dan zie je alle proporties goed en evenredig. Dan zie je ook de verbindingswegen en wordt de stad in zijn verbanden gezet.

Iets dergelijks is nu het verschil tussen een historische en een apocalyptische beschouwing in de schrift. In de evangëlien zie je alles wat vlak bij is: levensgroot, maar ontgaan je de lijnen. Maar in de apocalyps, de vogelvlucht, zie je alles, waar het om gaat. Daar komen de hoofdlijnen van het gebeuren bloot. De H.G. neemt zo Jesaja in zijn profetieën over Edom mee, omdat de historie van die tijd bij Jesaja wordt genoemd in de vorm van een profetische last. Daarom moeten we steeds zowel de historische als de apocalyptische beschrijving van een bepaalde tijd naast elkaar blijven leggen en verbinden. De straatwandeling moet met de vliegmachine verbonden blijven. Elk détail moeten we in de prediking gebruiken, doch alles moet in verband gezet met Christus. Die weg is moeizaam, maar nodig.

We zullen nog enkele voorbeelden geven. Beschouwen we de Bijbel als een boek, waarin Israëls volkshistorie wordt verhaald, dan valt hij tegen en worden veel brokken overgeslagen. Ook als beschrijving van religieuze typen valt hij tegen.

Neem Simon den Tovenaar. Hij is een tovenaar, daarom kunnen we hem niet bespreken zonder de gnostiek te kennen. Denk aan Luc. 10; daar is een brengen van krachtprestaties onder Christus' genaderecht. De gnesticus wil alles brengen onder krachtprestaties. De emanatie uit de Godheid doet je de licht- en duisterniselementen kennen. Door eigen kracht moet je nu komen van duister tot licht. Nu zeggen de discipelen hier: de duivelen zijn ons ook onderworpen. Dat rapporteren de 70 als hoofdzaak van hun expeditie. Die kracht is de hoofdzaak. Dan redt de Heiland de kerk van de gnostiek: verblijdt U hierin dat het vrije genade is, dat er een God is met verkiezing en verwerping. Niet aan kracht, maar aan genade hangt alles.

Psychologisch kun je heel wat over de jongeren zeggen, die een koud waterbad kregen, met een belofte van toch een beloning.

Zo is het ook in Hnd. 16, met de boze geest in, Filippi. Daar mogen we niet gaan preken over geld maken in de kerk. De meesters van die vrouw hadden de machten in die vrouw gebonden door die vrouw aan zich te verbinden als slavin. Paulus jaagt de geesten weg. Als een exponent van het gnosticisme reclame maakt voor Christus, dreigt het gevaar van een mixtum van Christus en gnostiek.

Als religieuze figuur is van Simon den Tovenaar weinig bekend.

In een dorpje in Samaria is een tovenaar. Die wordt gedoopt. Hij valt tegen en Petrus bestraft hem. Dan zegt hij: bidt voor mij, dat er niets over mij komt van de dingen, waarover ge nu spreekt. Psychologisch gezien is deze man deemoedig geëindigd. Hij vraagt een voorbede. En als toepassing kan dan gezegd worden: ook nu zijn voorbeden noodzakelijk.

Evenwel: wij zijn nog niet zō zeker, dat de Bijbel troostelijk over Simon den Tovenaar eindigt. Men moet hier den gnosticus zien, die gedoopt was, maar die later zich ontpopt als den man, die het christendom en de zending dienstbaar wil

maken aan zijn eigen zaak. Hij is de megalè dunamis tou theou. Zahn zegt: megalè is vergrieksing van megaleh in het Hebr.: hij heeft openbaringsgeheimen. Dunamis kan dan betekenen: hij verricht krachtprestaties. In hem zijn gnostisch grote krachten geconcentreerd. Bij Christus' leer valt zijn theorie en ook zijn positie als krachtfiguur. Christus maakt allen priesters.

Nu komen de apostelen in Samaria, ze leggen de handen op en charismatische vonken springen over. Het duizelt nu Simon den Tovenaar. Eerst

moest de kracht naar achteren en het recht van het bloed naar voren; nu komen de apostelen, die krachten overdragen. Hij kan er niet bij en daarom vraagt hij, of ze hem ook die macht willen geven. Lukt dat, dan is hij weer de kracht van hunne kracht. En als Petrus nu zegt: man, om je geld geef ik niet en je wordt geen apostel no. 13, ons ambt is er maar voor één maal, dan vraagt Simon de voorbede. Dat is echt gnostisch. Wie een kracht heeft boven een ander, kan den ander wel helpen. Hun kracht is meer dan mijne, zij hebben een streepje voor bij God. De gnosticus vraagt om voorbede, maar het is geen bekering.

Petrus zegt: bid om vergeving. Hij vraagt niet om vergeving. De stof der voorbede is of het kwaad hem niet overkomt. Het is de krachtsvraag, maar geen schuldvraag.

Dus gaat het hier in het verhaal niet om Simon den Tovenaar in de eerste plaats. Maar hier is de geweldige worsteling tussen gnostiek en evangelie. Simon wil een tovenaar zijn in een christelijk pakje. Nu komt er even later een Saul van Tarsen en nu gaat het goed. Saul zocht het ook in krachtprestaties in Farizese zin. De ene krachtmens wordt opzij geslingerd door een vloek, maar als Saul van Tarsen door Christus met één slag opzij wordt geworpen, staat er: zie, hij bidt. Die man wordt schrijver van Rom., bouwt de kerk en is de prediker van het dogma der rechtvaardigmaking alleen door het geloof.

Als Simon de Tovenaar om kracht vraagt en er in stikt, staat daarnaast de Kamerling en Filippus moet naar dien man toe. Die man leest van de verlossing van schuld alleen door het bloed van het lam. Dan kan Filippus zeggen: hier is water en dan komt alles terecht. Israël wordt uitgebreid tot het ganse heidendom.

Waarom vertelt de Bijbel zo weinig van *Maria en Jozef*? De Roomsen maken hem expres oud; om zo de bevruchting van Maria uit te sluiten, maar Jozef is helemaal geen oude man. Hij trouwt gewoon, hij brengt het offer van zijn vrouw om de kerk, en brengt Christus een rechtskoepel boven Zijn hoofd. Hij moest geboren worden onder de thora en daarom is Jozef even onmisbaar als Maria, hij heeft betekenis door zijn ambt. In Handelingen horen we van Jozef niets, hij was toen vermoedelijk al dood. De Bijbel goeft geen roman- noch familiestof. Om Maria goed te begrijpen, moeten we teruggaan naar Op. 12. Wie de evangeliën leest, vindt Maria erg groot, maar wie baart Jezus? De kerk (Op.12). Zij is slechts het lid van het lichaam. Wij hebben allen onze plaats naast Maria in de kerk. Israël moeten we als de kerk zien.

Dat zien we ook in de *volkstelling van David*. In die volkstelling gaat David zich meten met andere naties. Dan bestraft de profeet hem. Hij moet toch zijn volk tellen. Hij telt echter geen schapen maar soldaten. De grens tussen Israël als kerk en de andere volken heeft hij uitgewist, en is zo gelijk geworden aan Saul. Hij is een sultan. Maar dan zet David zijn tempel juist op die plaats, waar de vrije genade de dood scheidde van het leven. Dan gaat Saul verdwijnen en komt David op, op de tempelvloer. Een sultan zuigt zijn onderdanen uit, maar David wordt op de dorstvloer van Arauna weer de theocratische vorst, die de minste is. In dit licht kunnen we *Ps. 16* bespreken. M. Noordtzij heeft aannemelijk gemaakt, dat Ps, 16 in die tijd gedicht is[1)]. Zo komt er een prachtige eenheid tussen historie en psalmodie.

Behandeling van vragen:

1) Gevraagd werd, wat K.S. kan zeggen van *2 Sam. 6:3-8*.

1) M. Noordtzij: ‘De achtenzestigste en zestiende psalm vertaald en verklaard’.

K.S. begint met te zeggen, dat hij nooit détailstudie van deze geschiedenis gemaakt heeft. Bij korte overweging is hem dit duidelijk geworden. Er is sprake van een uitstrekken van de hand aan de ark Gods.

Uza, die sterft, lijkt het slachtoffer van een willekeurigen God. Maar kan het geen gevolg geweest zijn van reeds begane zondon? De ark wordt opgevoard op een nieuwe wagen. Daar hadden die jongens aandeel in en het leek een hele eer voor de ark, een nieuwe wagen, Ook de Filistijnen sturen de ark terug op een nieuwe wagen, want ze zagen een magische kracht in de ark, Vermoedelijk was er dus ook bijgeloof bij de zonen van Abinadab. We worden hier herinnerd aan Num. 4, waar gewaarschuwd wordt tegen het op een wagen zetten van de ark. De zonen van Abinadab hebben dus de hele ceremonie van het dragen van de ark uitgeschakeld en zo het geheel van de voorschriften der wet geschonden. Het slordig

spelen met de wet was allang bezig. De toorn van Jahweh is niet opgetreden in verband met het voorkomen van een ongelukje. Nooit kunnen we uit de feiten bij Israël afleiden of er zegen is of niet. God pikt er nu eentje uit om één tot schuld voor de gemeenschap te maken. Uza is de exponent van de op de hele gemēenschap rustende slordigheid t.a.v. de wet. God handhaaft hier Zijn recht. Dat herinnert aan wat er gebeurde, toen Israël de ark naar het leger bracht. Toen zagen ze ook in de ark een goddelijke kracht. De ark, die maar een teken was, gingen ze beschouwen als de betekende zaak. Dat heeft Jahweh toen gelogenstraft door de ark te laten wegvoeren. Datzelfde bijgeloof komt nu bij de Filistijnen, die de ark wegsturen. Ze gaan de ark isoleren van Jahweh, wiens macht ze wel geloven, maar dien ze onder Dagon plaatsen. Ze worden gestraft door veel plagen. Dan komt de ark weer terug. Als nu Israël van zijn kant slordig met de ark gaat leven uit gebrek aan woordgeloof, komt de Heere naar het verbondsvolk terug, om dat te straffen. God wil het volk wel de grote genade geven van het teken van Zijn inhabitatie in Zijn volk, maar het volk mag de zegen niet scheiden van de verbondswraak en God herinnert er nu aan, dat verbondszegen nimmer los staat van verbondswraak. Deze daad bedoelt n.l. het volk terug te voeren tot de woordgehoorzaamheid en Jahweh te doen vrezen:

a) in Zijn genade;
b) in Zijn recht.

Het geloof is immers Jahweh aanvaarden in belofte en eis. Daarin zit de christologische tendenz van dit verhaal. De ark is schaduwteken en Christus is de vervulling der schaduwen. Daarom rust op ons aanstonds de plicht tot het christologisch maken van dit symbool. De ark is teken van Gods immanentie doch ook van Zijn transcendentie en daarin een bewijs, dat God met Zijn volle genade en volle gericht in aantocht is in elke optocht van de ark. Tevens moeten we dan zeggen, dāt wie transcendentie van immanentie scheidt, beide begrippen vervalst.

Bovendien hebben we als homileet het recht en de plicht de psalmen, die hierop slaan, in het verhaal te betrekken: Ps. 68, 47. Deze hebben te maken met de optocht van de ark. (Zie Noordtzij).

Zo is dus aangegeven, welke exegetische en hermeneutische lijn we moeten trekken. De schaduw is hier in beweging, naar zijn toekomst, naar zijn toekomstige vervulling; Christus' geest is werkzaam in het bewegen en opschuiven der schaduwen. In elke beweging is de majesteit van de transcendentie en de immanentie. God zegt: het ligt niet aan de kist, maar aan het Woord. De zonen van Abinadab willen dat Jahweh zich zal verblijden in de mooie nieuwe wagen, in het zichtbaar ergens wonen. Toch gaat Jahweh met Ex. 25 en Num. 4 er dwars doorheen breken. De vooropplaatsing van de Woorddienst boven de schaduwen is vooruitgang. Dat is nieuw testamentisch.

Wanneer de Heere aan Mozes het type toonde van heel de schaduwendienst, dan moeten we zien, dat hier de Heere door het Woord verder gaat, dan toen Mozes op een berg geklommen was. Je zou hier prachtige homiletische effekten kunnen krijgen door te zeggen: Nu komt de Sinaï terug met zijn donder en bliksem. De bliksem van de Sinaï is er weer. Maar als het erop aankomt, is die bliksem weg, maar het woord van Ex. 25 en Num. 4 is hier ingeslagen. De Sinaï werkt door in het hiërarchisch bestel van de ark, etc. Maar het Woord handhaaft zich. Daarom moeten we, als we deze historie voor de tijd na Christus gaan transponeren, tot de gemeente zeggen: gij zijt niet gekomen tot een tastelijke berg, ge hoeft ook niet op een sterfgeval te rekenen om daaruit Jahweh's toorn af te lezen. Het is voor u veel duidelijker, het zit in de Woorddienst en in de profetie. Deze dienst is veel geweldiger dan die parade met David. De lijn looptvan Sinaï naar Hebr. 12. Zo'n homiletisch

effekt is honderdmaal meer gerechtvaardigd en waardevoller dan te zeggen: dezelfde weg van de ark is later betreden door Christus en de Emmaüsgangers.

De verbanden liggen nooit in analogieën, maar in de grote lijnen.

2)Gevraagd werd naar de plaats van de *Theocratie onder Israel*.

K.S. antwoordt, dat de theocratie onder Israël te zien is onder de plaats, die de ambten daar hadden. Wij zien het woord theocratisch nogal sterk belicht door het koningschap. Dat schijnt ons geweldiger dan dat een priester of profeet theocratisch is, hetgeen echter onjuist is. De

natuurlijke functies van het priesterschap en profetisme, maar dan door de zonde gekarikaturiseerd, heeft ieder mens. Het theocratisch denken heeft ook voor den profeet zijn bekerende en besnijdende invloed. De koning is niet alleen maar speciaal gedwongen, maar de priester en de profeet eveneens, tot het beheersen en leiden laten van al zijn functies door Het Woord. In Israël bestond ook het ambt der gelovigen. {problem} rael, dan gaat juist het theocratische koningschap na de ballingschap vooruit. Het koningschap moet demonstreren: Uw maker is uw man. De macht mag nooit losgemaakt worden van de gemeenschap der liefde. De meeste zinkt onder allen weg in de dood, de meeste dient de mindere. Dat is de theocratische lijn. Die heeft de koning en de profeet te demenstreren. Daarom is het theocratische winst, als de zichtbare manifestatie van het koningschap verteerd wordt en de mantel van David door motten wordt opgegeten. David in zijn hang naar mooie paleizen is in zijn kracht, maar Jozef, die aankomt in Bethlehem is meer, en elke arme zondaar daarna gaat in de lijn van het theocratische koningschap, n.l. ieder, die belijdt: Hij is meerder en ik moet minder worden. De Prediker eindigt in een non liquet en maakt zo plaats voor Christus. De vleselijk gesproken meerdere maakt zich in de theocratie de mindere van den broeder.

3) Gevraagd werd, hoe te preken over *2 Kon. 6:1-7*.

K.S. antwoordt: hier moet elk détail van de profetentijd en van de profetenzonen gekend worden. Zie hiervoor Aalders dissertatie over de valse profetie en zijn boek over de profeten van het oude verbond, twee zeer belangrijke boeken.

Indien men uit de détails genoegzaam licht heeft, kan het zoeken naar de grote lijnen van het verhaal beginen. Het gaat hier vooral om de verhouding van de profetenzonen tot den profeet en de verhouding van Elia tot Eliza en de verhouding van de profetenzonen tot Isarël, in zijn geheel. Dat zijn drie belangrijke lijnen. Als de hoofdlijnen gergrepen zijn, is er reeds meer gedaan dan door iemand, die het verhaal wel perfekt weet te vertellen, maar de verbanden niet wil zien.

In deze tijd krijgen de profentenzonen al meer betekenis. In Elia's tijd verschijnt de profeet als een bliksem en verdwijnt weer als een bliksem. Hij valt op door zijn incidentele ingrijpen. Bij Elisa houden we dat voor een deel. Maar in deze tijd trekt zich de bizondere charme van de persoon van den profeet terug en het Woord en de ambtsdienst komen in de profetenscholen naar voren. Dat was bij een vorige vraag ook de hoofdgedachte. Wanneer de zaak vooruit gaat, is het grote winst als. het buitengewone verdwijnt. Preken over teksten, die gaan over het wonder, mogen we slechts doen, wanneer we later zien, dat het wonder wijken moet voor het gepredikte woord. Doen we dat niet en plaatsen we het wonder niet op de openbarings-historische lijn, dan hebben we geen verweer tegen Möttlingen, Christian Science, etc. Het wonder is de klok, die geluid wordt voor de kerkdienst, maar een preek is meer dan klokgelui. Iedereen kan de klok luiden, maar geloven doen alleen zij, die door de klok geroepen, onder het woord gaan bukken. Het wonder is dan pas goed op zijn plaats, als het minder opvalt dan de wonderen van zijn voorgangers. Knobel constateert, dat Elisa meer wonderen deed dan Elia, maar het komt op de aard van de wonderen aan. Nu zijn er wonderen van Elisa, die nog maar voor een deel lijken op die van Elia en zo demonstreren, dat Elisa geen revolutiemaker is. Als we daar eenmaal zijn,

moeten we erop wijzen, dat bij Elia's hemelvaart de vraag opkwam, of het geoorloofd was dat Elisa tweederde van Elia's geest kreeg. Tweederde is meer dan de helft. Wie tweederde van zijn meester wil zijn, wil zijn werk continueren. Het is prachtig het werk van een leermeester te continueren altijd, als het God behaagde de lijn van den meester door te trekken. Komt echter de Messias, dan is het heerlijk te mogen verdwijnen; dan is het zaak haastig te worden weggedaan, want de zaak komt nu zelf. Elisa's vraag is daarom een voorlopig uitstellen van de messiaanse eeuw. Dan zegt Elia: dat begeer ik niet, maar als Jahweh mijn hemelvaart wil maken tot een ding, dat voortverteld zal worden in de profetenscholen, dan zal het geschieden: maar dat betekent dan, dat de messiaanse eeuw nog lang niet komt. Elisa's wonderen zijn vaak copieën van Elia. Maar hij doet de wonderen ook minder éclatant, dat is de lijn der openbaringshistorie.

Als Christus brood en vissen vermenigvuldigt, is dat om te leren, dat hier de Messias is. Als Elisa helpt profetenscholen te bouwen door ze bij die bouw te helpen ook door het doen drijven van de bijl, dan wordt het mirakel dienstbaar gemaakt aan doodgewone collegeloperij.

De kerkganger is geneigd te zeggen: een wagen met vurige paarden etc. is veel fijner dan een profetenschooltje : dat is wat letterknechterij. Maar hier leert de schrift precies andersom. De profetenkracht van Elisa dient de normale kanalisering van het Woord. We moeten het niet zoeken in het tweederde van Elia geest op Elisa, maar in het éénderde, in het doodgewone onderwijs van mensen in profetenscholen.

Deze lijn voert naar Christus en zo worden de preken *christologisch* en *theocentrisch*. Christus stelt de Woorddienst in en gaat straks, als Hij wonderen doet, alleen maar de klok luiden en doet geen enkel wonder voor Zichzelf. Het wonder wil de mensen in die concrete situatie helpen. Zo geeft Hij bij de verdorring van de vijgeboom een teken van macht, dat de jongeren sterken wil bij de nadering van het kruis. Elisa heeft door dit wonder weer geleerd, dat God voor de arme profetenscholen wil zorgen en het is ook een bewijs van zijn wettige zending. Dus hier groeit de spanning tussen de individu, die vader is, en de normale schare van de gemeenschap der heiligen, die in het wonder het documentatiebewijs van de individu ziet.

Neem de toestand van de *vrouw*, *die olie kreeg*. Het was een vrouw van een der profetenzonen. Ook Christus let op de adressen der wonderen. Juist de Weduwe van Zarfath krijgt een bizondere zegen in Elia's tijd. Dat gaat ook door in de tijd van Elisa. Israël is zendingsgemeente en in de tijd, dat het volk zijn zendingsroeping vergeet, gaat Eliza den Syrier genezen en geeft een teken van Gods missionaire kracht en evangelische wil.

Nooit moeten we naar analogieën zoeken; zoeken moeten we naar dat wat het historische verhaal zelf is. Hier in 2 Kon. 6 de niuewe kolonie der profetenscholen. Van de kant der mensen gezien is het een afgescheiden zaakje, maar van 's Heren kant een overblijfsel der verkiezing. Elisa sterft eenvoudig, Elia vaart ten hemel. Bij hem is er maar eentje die zegt: Wagen Israels en zijn ruiters, maar als Eliza de geest geeft, zegt een koning: Wagen Israëls en zijn ruiters. Die koning doet schade aan de kerk, omdat hij de pijlen niet schiet, zoals het behoort. Bij minder uitwendige schittering zag de koning toch de kracht van het profetische woord.

4) Gevrāagd wordt of het tien-stammenrijk gezien moet worden als de kerk.

K.S. antwoordt: het feit, dat Elia en Eliza hier werken, zegt veel. De kerk was de gemeenschap der Abrahamskinderen, en die omvatte tien- en tweestammenrijk. Er is graadverschil in trouw, maar het is de kerk.

5) Gevraagd wordt of wij de toestanden van het volk Israël mogen transponeren op de kerk van nu.

K.S. antwoordt: *de toestanden mogen nooit getransporteerd worden, want die wijzigen zich als de rechtspositie anders wordt*. We kunnen de toestanden pas recht kennen, als we de rechtspositie kennen. Alle schatten Gods worden in aarden vaten gedragen, nooit mogen we de toestanden ze maar transporteren. Israël moeten we inderdaad zien als kerkgemeenschap,

maar dat mag ons nooit het oog doen sluiten voor de inwikkeling van de kerk in de volksgemeenschap. We moeten niet zoeken naar analogieën, maar naar de openbaringslijn. Spreekt het O.T. van herders, dan mogen we, als we dat overbrengen, niet alleen bij de V.D.M. 's blijven staan, maar bij Israël zijn herders de herders van het volk: minister van onderwijs, sociale zaken, etc. Een herder is daar ook rechter. Herder in de kerk is iets anders dan herder in het koninkrijk der hemelen. Daarom kunnen we wel consequenties trekken uit wat de herder in het O.T. doet voor wat de herder in het N.T. doet, maar we moeten het onderscheid in bodelingen blijven zien.

Wat is een priester onder het O.T? Ook in Israël was het ambt der gelovigen. De hiërarchie doet er wel schade aan, maar neemt het niet weg. Aärons familie gaat wel voorop langs de weg van het bloed van *Aaron*. Zo is voor onze ambtsdragers hun aanstellingsbrief door God gegeven via de gemeente. In beide gevallen is het God, die tussen de roeping, het bloed en de gemeenschap verbanden legt. Aaron moet offeren, een bloedig offer mag ik niet meer brengen. Ik offer mijn broeder en zuster, vader en moeder, etc. In Isrëel moeten gelukkig de priesters niet alleen offeren, ieder moet offeren, maar het gaat door het instrument van de priesters. De priester is niet geïsoleerd, doch staat in gemeenschap met zijn volk. Een priester op de kerkbank is voortzetting van den priester in Israel, maar in de band van de collectieve gemeenschap met Israël. Ik heb nu het voorrecht, dat, als ik in Christus geloof zonder hiërarchisch intermediair, ik verrijkt in het N.T. genieten mag. Hier is een voortzetting, die God maakte. En de eenheid tussen den bijzonderen priester en het volk in Israël, die eenheid wordt vervuld in de gemeenschap der heiligen van vandaag. Zie voor de gemeenschap der heiligen vraag en antwoord van Zondag 21.

6) Gevraagd is, of de koning van het Noordelijk rijk wel hoofd der kerk is.

K.S. antwoordt; dat vaak gezegd wordt, dat de lijn loopt over het huis van David en de scheuring van het rijk een oordeel Gods was. Scheurt de Here de rijken, dan is daarmee erkend, dat het optreden van een apart koningschap een blijk van Gods voorzienigheid is. De profeten werken hard in het tienstammenrijk. De profetie heeft het tienstammenrijk steeds aangesprokēn. Het volk blijft behandeld als gemeenschap van Abrahams kinderen. Het tienstammenrijk mogen we nooit zien als wereld. Het is de ontrouwe kerk, nochtans de kerk. Calvijn beriep zich telkens op de toestand in Israël. Daarom: eerst de wettigheid, dan de zuiverheid. Hadden de koningen van Israël de profeten gehoorzaamd, dan waren ze een zegen geweest voor de kerk.

Die man bij de schone poort had moeten weigeren te bedelen, dan was hij reformator geweest met zijn kromme benen.

Wat is de gang hier? De kerk is ingewikkeld in het volk, en moet daaruit. De koning van het tienstammenrijk had de kalveren moeten opruimen. Dan had hij misschien zijn koningsbaantje verloren, de uitwendige glorie van het koningschap, doch zich dienstbaar gesteld aan de Messiaanse glorie van het theocratische: de meerdere moet de mindere diener Israël heeft zelf van Godswege zijn koningschap zien verliezen bij de ballingschap, ook van het tweestammenrijk. Dan komt het lichaam der kerk heen door de windselen, die steeds dunner worden. Zo'n psalm van Simeon is daarom veel rijker dan tempelkoren van Salomo's tempel.

Het volk blijft het volk, dat God houdt aan Abrahams plichten. Ook hier wordt het loon openbaar. Ik kan niet het historisch gewordene veranderen, maar als ik me houd aan hetgeen is geschreven, dan werk ik in op de historie naar Gods geopenbaarde wil: Het uit de windselen halen van de kerk. Het is een kerkvrucht,

een zegen over de afvallige verbondsgemeenschap als daar een koning zegt: wagen Israëls en zijn ruiters.

7) Gevraagd wordt of we in elke persoon v/h O.T. een type van den Christus mogen zien.

K.S. antwoordt: God mag beelden maken, ik niet. Er zijn in de Bijbel

typen. Schaduwen mag God maken en ik ben daaraan gebonden. Ik mag van niemand een type maken, ik mag dus wel, als Paulus met Hagar en Sara werkt, daaraan aandacht schenken, het moet zelfs, maar zelf mag ik zo niet gaan opereren. *Wanneer is iemand type? Nooit in zijn karakter, maar in zijn ambtelijk werk*. De zachmoedige Josef als type in zijn zachtmoedigheid gaat niet op; Christus is immers wel toornig, als Hij de kinderen door de haren strijkt. S{problem}mson is trouwens ook type van Christus. Elk mens, waarin de werkingen van den Geest zich openbaren, is vertoning van den Christus. De mens is beeld Gods, hoewel het beeld in hem geschonden is. Christus is het volle beeld Gods. Ieder mens heeft door den Geest iets, dat Christus volkomen had, n.l.: het gehoorzaam zijn. Ik moet steeds bedenken, dat in mijn gehoorzaamheid en trouw hat vertonen van Christus' dienst ligt. Het effectueren van het beeld Gods hangt echter samen met mijn tijd en mijn dienst.

Niet wat in het type stilstand is, kan maken tot het type van Christus. Maar een priester, die ambtelijk offert, is type van Christus. We mogen het niet zoeken in de persoon, maar in de ambtelijke dienst.

8) Gevraagd wordt of een preek in zijn inleiding al christocentrisch moet zijn.

K.S. antwoordt, dat je met evenveel recht zou kunnen vragen of K.S. in zijn nageltoppen als K.S. moet zijn. Begin te denken over de kern van je preek, dan groeit de preek vanzelf al. Als je goed preekt en je leeft voorzichtig, dan zal de hele dienst één geheel zijn: verzen, gebad, preek- alles christocentrisch. De inleiding moet toeleiden naar de stof, maar binnen de kosmos, van het preekgeheel moet ze de hoofdgedachte haar voren schuiven.

9) Gevraagd wordt, hoe men in het algemeen moet zoeken naar de Messiaanse strekking van een tekst.

K.S. verwijst naar de kwestie van Eliza. Steeds geldt: zoek altijd het concrete verband tussen het plekje van de weg en de richting van de weg. Wat *poëtische stof* betreft: wanneer je in staat bent het puntje van de oorsprong van de psalmen aan te wijzen, ben je verplicht ermeè te rekenen. Wat de geest je niet vertelt, hoeven we niet te weten. Voorts: in de psalmen wordt gegeven het leven van de kerk in het verbond.

De *profetische stoffen* vallen vaak samen met de historische. In Jesaja zijn machtige aanduidingen van de tijden, waarin Jesaja profeteert. Steeds moeten we alle bijzonderheden van de situatie trachten te kennen om te weten, wat de Heere tot Zijn volk wil zeggen. Denk aan Amos: de feiten als zodanig zijn niet te kenschetsen zonder de Messiaanse strekking te kennen. Israel ging door een woestijn, maar de Syriërs ook. Israel ging door de zee, maar de Filistijnen ook, Israel behaalde triumfen, maar de Moren ook. Dus is de historie geen bewijs, tenzij je de Messiaanse strekking ziet. De Christus was niet in de lendenen der Syriërs begrepen. De profeten zelf laten zien, dat de historie als zodanig geen document is. Je moet de Messiaanse lijn op de voorgrond zetten.

10) Gevraagd werd tenslotte naar de ‘*toepassing*’ van de preek.

K.S. antwoordt, dat wij allen de termen explicatie en applicatie kennen. Op zichzelf behoeft die onderscheiding niet aangevochten te worden, als er mee bedoeld wordt, dat het woord Gods als een concrete boodschap voor deze tijd gebracht moet worden. Ook deze term is wel niet zonder bedenking, zoals trouwens geen enkele

term. De waarheid is geen vondeling, die U of mij nodig heeft om naar een adres gebracht te worden. *De waarheid is een direkt aanspreken van het volk Gods*. Ik heb van God het ambt gekregen om het aan de kerk te brengen. De Bijbel geeft geadresseerde waarheden. Het zijn toch brieven van Paulus, Johannes, etc. geen stukjes theologie. Deze dingen hebben te maken met de historia revelationis. God heeft de kerk steeds concreet aangesproken. We moeten zien, hoe God de Here in een bepaald milieu dit of dat geeft, als handhaving van Zijn verbond in Zijn concrete eisen.

Dan heb ik de kerk voor mij. Als ik dan zie, hoe God ingrijpt voor die kerk in die tijd, door dat bepaalde woord, moet ik nu de mod{problem}at{problem}e aangeven voor onze situatie. Uit de Bijbel mag ik geen deel lichten, maar de levende God komt in contact met de levende kerk; dat moet ik vertonen in de vorm die het adres der kerk vandaag eist. De hele preek is toepassing, een naar de consciëntie werken van God.

Niet eerst een half uur doceren, en dan de kerk toespreken als zieleherder, neen, het Woord preken is alvast het grote belang. Ik mag het ziekenbezoek ook niet splitsen in theorie en praktijk. Alles is direkte aanspraak en uitspraak tussen God en de kerk. De ziel wordt maar niet een kwartiertje aangesproken, maar gedurende de hele preek. Ook niet de ene keer wat zeggen tot de bekommerden, en dan weer voor de juichers, etc.

Want dan gaan we het Woord, dat brede kracht heeft, versmallen voor een deel der gemeente. We gaan dan het Woord aanpassen bij scheve toestanden in de gemeente, het Woord zelf moeten we laten spreken, en dan komen er toestanden, zoals ze er moeten zijn. Het Woord verzamelt en formeert de kerk. Maar als je het niet meer ziet als vergaderingsmiddel, maar als een der middelen om de kerk een verlengstuk aan haar bestaande toestand te geven, komt het nooit goed.

De kerk wordt vergaderd door het souvereine woord. Breng het Woord niet, zoals je denkt dat de gemeente het vandaag nodig heeft, maar *zoals het is*. Zeg je: ik wil het Woord bedienen, zodanig, dat ik er uit weglaat, wat voor de gemeente niet nodig is, dan laat je het Woord alleen maar functioneren voorzover jij het beeld van de gemeente ziet. Een dokter spreekt nooit alleen een apotheek aan, maar geeft omdat de man nog leeft, bepaalde medicijnen. Hij moet het hebben van de doorlopende levensfuncties en bij het ziektebeeld moet hij het hebben van het normale leven. Alleen in de lijn van de nornnale spijzen met alle vitaminen kun je bepaalde vitaminen een beetje extra geven. Natuurlijk moeten we rekenen met de ziektebeelden, doch dat blijft een tweede functie.

De toepassing bij de preek vervalt niet wanneer de gehele preek zich maar tot de kerk richt.

V. *De pluriformiteit der kerk*.

Het probleem van de kerk is een geloofsprobleem. Over de kerk kunnen we geen ander woord zeggen dan door het geloof. Het geloofbelijden aangaande de kerk vinden we reeds in de 12 artikelen. Geen enkele van die geloofsstukken in die 12 artikelen begrepen, durven we te bespreken zonder openbaring. Waarom zouden we dan met de kerk anders handelen? Spraken we over de drieëenheid, dan zeiden alle Gereformeerden: eerst geloven krachtens Gods Zelfopenbaring, daarna de vruchten door het geloof zien. Evenzo was het met Christus. Niemand gelooft het laatste oordeel, tenzij dan op grond van openbaring. Met name tegen de Ethischen hebben we steeds gezegd: denk eraan, zij schuiven de ervaring naar voren als kenbren. Maar feit is, dat men van Gereformeerde zijde steeds weer gezegd heeft tegen de Ethischen: de Schrift is de kenbron. Wanneer we daar allen mee instemmen, waarom zijn velen onder ons dan geneigd te zeggen inzake de kerk: de ervaring spreekt mee in het bepalen van het kerkbegrip? Het feit ligt er toch maar, dat de meeste mensen de kerk bespreken onder band aan het ervaringsleven. Bavinck en Kuyper zeiden: toen de belijdenis geschreven werd, geloofde men aan de eenheid der kerk. Desondanks heeft Kuyper een kerkbegrip voorgedragen, dat aan de belijdenis een interpredatie geeft, die van deze mening afwijkt. De

pluriformiteit is aan het bewustzijn der kerk opgedrongen. De reformatie zou dan eenheid moeten maken om het instituut en zou verplichten de kerk te erkennen als pluraal.

Daarnaast zie je ook de gedachte opwerpen, die in dezelfde richting gaat, als het op de vraag aankomt, wat we met de kerk moeten aanvangen. Dat geldt ook voor de kerkelijke ethiek. B.v. wat je in de kerk verplicht bent en wat je roeping is tegenover andere instituten. Moeten wij jagen naar de eenheid van de kerk ofzijn verplicht te jagen naar een uitwendige eenheid in dien zin, dat allen die wij voor gelovigen houden, ook in één instituut opgenomen zijn? Ook in deze zegt men vaak, dat deze houding bepaald moet worden door het mogelijke. Wat onmogelijk is, behoeft geen wet te worden, als je er maar de scherpe tandjes afneemt.

Opnieuw is de vraag, of men jagen mag naar kerkelijke eenheid, beantwoord naar aanleiding van wat men ziet in de ervaring.

De Farizeën hebben Gods gebod door menseninzetting zwak gemaakt. Ze zeiden: we moeten de mensen niet voorschrijven, wat ze toch niet kunnen doen. Daarom werd een Sabbathswet gemaakt om eigen zin door te drijven en toch aan Gods gebod te voldoen. Hillel maakte het wat makkelijker en Sjammai wat moeilijk. Christus zegt: noch het een, noch het ander. Hij vraagt niet wat mogelijk is; de wet is gegeven van den beginne, omdat God Zijn wil aan mensen oplegt. Zo mogen wij ook niet zeggen: het is onmogelijk Hervormden en Gereformeerden bij elkaar te krijgen. Ik kan dat pas voelen als ik de wet Gods erken, de eenheid der kerk wil. Die erkenning moet zijn de kenbron der kerkelijke ellende. Daaruit moeten we verlossing vragen door Christus Jezus en zo moeten we de wet niet langer alleen kenbron der ellende laten. Als ze gemoedelijk worden, zeggen ze: moet de Antichrist ons soms bij elkaar ranselen; nu is dat oratorie, tenzij men zelf gelooft dat de Antichrist ons inderdaad bijeen-ranselen zal. K.S. gelooft dat.

Nu is inzake de kerk een massa naar voren gebracht, waarbij de eis naar kerkelijke eenheid op de achtergrond gedrongen werd. Er is gewerkt met nader te beproeven distincties als zichtbaar en onzichtbaar. Deze onderscheiding heeft haar recht inzoverre er in de kerk iets zichtbaars en iets onzichtbaars is, maar menigeen gaat de onzichtbare kerk stellen tegenover de zichtbare. De onzichtbare wordt dan steeds kleiner en bevat de echte verkorenen of volgens een ander de gelovigen. De zichtbare sluit daar dan de verworpenen bij in. Anderen maken het zo, dat de onzichtbare de geestelijke, de zichtbare de vleselijke zijde der kerk omvat, een contrastering, waarbij de een fijn, de ander grof is. Dit is een scholastiek onderscheiden op verkeerde manier. Het geloof is in de kerk niet aan iemands neus te zien. Het kan soms zichtbaar zijn: een vreugdevol gelaat en ook in belijdenis en wandel wordt het geloof zichtbaar. Maar het zichtbare en onzichtbare in de kerk geeft geen recht van twee kerken te spreken. Er is geen enkele vereniging in de wereld, waar die term niet voor geldt. Je mag ze niet van elkaar scheiden. Neem een muziekvereniging. De muziek in aanleg is onzichtbaar. Je hebt zeer nuchter uitziende mensen, die zeer muzikaal zijn. Nu kun je niet zeggen: een vereniging met muzikale aanleg is de onzichtbare vereniging, de muziekvereniging met bv. pianospel, is de zichtbare. Want het wezen der vereniging moet de mensen zo samenbinden, dat er afvalt, wat er bij aanhangt. Anders bederft ze haar adeldom. Neem de onderscheiding van instituut en organisme. Wij zullen hier weglaten de zware bedenkingen tegen het woord organisme. Zie het referaat van Prof. RIDDERBOS over het begrip ‘organisch’. Afgedacht van die kwestie ontsnappen de termen ‘organisme’ en ‘instituut’ aan bepaalde moeilijkheden. Enerzijds zouden door het leven der gelovigen uit God de gelovigen organisch naar elkaar toe trekken. Daarnaast staat dan de kerk als instituut: de gelovigen gaan ambten instellen, nemen een vaste organisatie aan en worden een instituut. De kerk als organisme is dus het sooma tou Christou, onzichtbaar, gelegen in alle instituten, en daartegenover staat als het minder waardevolle ding het instituut, wat dan het in bepaalde vormen geredigeerde organisme is. Zo kan ik zeggen dat de kerk als organisme bij Gereformeerden, Hervormden èn Christelijke Gereformeerden is en als instituut is het dan de Gereformeerde kerk. Met ‘kerk’ wordt dan de eerste keer bedoeld de uitverkorenen, die God in Kampen heeft, en de tweede maal het Lutherse of het Gereformeerde instituut. Bedoeld is dus in de eerste zin van het woord de som der uitverkorenen, en in de tweede een groepje van die uitverkorenen met een massa niet-verkorenen. Tegen deze onderscheiding bestaat groot bezwaar, alsof n.l. het instituteren niet zou behoren bij het organisch trekken van het geloof. Het woord

organisch even overgenomen, wie geeft mij dan het recht het instituëren niet te betrekken op het organisch trekken van het geloof? Bij het ambt der gelovigen hoort het samenkomen der gelovigen. Het ambt der gelovigen dringt aan op instituëren in bizondere zin. Het hoort bij de roeping der gelovigen.

Neem de huwelijkskwestie: men zou dan kunnen zeggen: als twee jongelui van elkaar houden, is dat organisch. Gaan ze naar den burgemeester,

dan is dat institutair. Mag je nu zeggen: het samenleven door liefde gedrongen, is huwelijk-als-organisme, en het naar-het-stadhuis-gaan is huwelijk-als-instituut, dan erken je de vrije liefde als huwelijk-als-organisme. Het huwelijk als zodanig is dan losgemaakt van de acte van den burgemeester. Toch zegt iedereen: bij het trouwen behoort het zich-verantwoorden-tegenover-de-mensen vanwege de rechtsverbanden. Nu ontkent geen mens, dat in de kerk organische trekkingen zijn. Wij erkennen wel, dat bij het organisme het ambtelijke behoort. Is ook de laatste tijd niet door sommige Gereformeerden de nadruk erop gelegd, dat het bizondere ambt opkomt uit het ambt der gelovigen?

Thans komen we tot de eigenlijke kwestie der pluriformiteit. Van pluriformiteit kan men spreken in tweeërlei zin. Er is een mening, die door velen wordt gedeeld, waarbij deze naam wordt gebruikt voor de pluraliteit, welke we aantreffen in een aantal instituten, die zich als kerk aandienen. Men vindt dit wel een ernstig kwaad, maar men troost zich met te zeggen, dat geen enkele kerk volmaakt is, noch in leeruiteenzetting, noch in kerkregering. Vergelijk hiervoor bv. Kuypers beeld van een diamant met zijn vele facetten.

Daarnaast bv. Greydanus in het ‘Friesch Kerkblad’, die van oordeel is, dat pluriformiteit er alleen is binnen de ware kerk. Wie Greydanus niet een quantité négligable acht, kan dus niet spreken over een gangbare mening.

Als de belijdenis spreekt van ware en valse kerk moet ieder, die haar ondertekend heeft en geen gravamina indient, zich houden aan de materiële inhoud en de probleemstelling, die zich biedt. Welnu, de eerste mening loopt groot gevaar zich van de belijdenis te verwijderen, de tweede houdt zich, ook in het stellen der problemen, aan de confessie Bovendien wordt dan het misbruik van het woord pluriformiteit vermeden. Dit woord toch kan spreken van een wezen, dat in verschillende vormen verschijnt. Dit nu is een vaak bedenkelijk, dikwijls zelfs onjuist schema. We zullen het echter voorlopig nog wel moeten gebruiken, want als de theologie moet wachten op een terminologie, die geapprobeerd is door een Gereformeerde wijsbegeerte, dan ziet het er moeilijk uit.

Maar wel rijst bij dit gebruik de vraag: Welke forma bedoelt men? Het kunnen zijn de formae der kerkregering. Dan is pluriformiteit der kerk niets anders dan dat er kerken zijn met verschillende vormen van kerkregering. Maar dan komen er moeilijkheden. Men kan b.v. vragen: Wat is de singularis naast de pluraliteit der formae? Dat kan niet zijn één vorm (desnoods één, die nog moet komen, Barth), welke in verschillende vormen uiteenvalt. Wie het zó zegt, spreekt over pluraliteit van formae, wat iets anders is dan dat een bepaald genus in verschillende vormen naar voren komt, waarin de eenheidsgedachte gegeven is. Ook kan gevraagd worden: Wat is dan die kerk? Er is dan weer een abstract wezen gedacht achter de instituten. Wat is het wezen van de kerk in singularis? Verdragen die vormen elkaar als vallende onder één genus?

Anderen letten bij het aangeven der vormen ook op het probleem van de waarheid en de waarheidsverkondiging. Zij willen het aldus construeren: Er is een sooma tou Christou; dat is iets onzichtbaars, dat zich openbaart in verschillende werelddelen. Het openbaart zich in verschillende vormen en zo krijgt men dan de Roomse, de Lutherse, de Gereformeerde vormen van dogma en kerkregering, waarin het éne lichaam van Christus openbaar wordt. Maar de vraag is: Hoe kunnen die vormen teruggaan op één wezen? Ze spreken elkaar tegen, ook op de punten waar het juist om gaat. Bij de opvattingen van Greydanus kunnen er alleen verschillen zijn, die voorafgaan aan dogmatische en kerkrechtelijke controversen. Dat is pluriformiteit.

Maar ‘ja’ en ‘neen’ blijven voor God altijd contrasten. Die kunnen niet onder één wezen gebracht worden.

Gaat men nu zeggen; de ene kerk heeft dit stukje van de waarheid en de andere dát, dan dreigt het gevaar van de relativering der waarheid. Hier wordt het formele verschil van daarnet materiëel. Pluriformiteit der waarheidsinzichten is iets anders dan pluriformiteit der kerk. Bevat deze bewering waarheid, dan geldt ze niet alleen voor de kerk, maar evenzeer voor alle faculteiten b.v. Dan heeft Leiden gelijk en Groningen en Kampen, etc.

Komende tot eigen mening, beginnen we te vragen: Wat is de kerk? Daarop antwoorden we: De kerk is de nieuwe mensheid, die aan God weer teruggeeft de oude mensheid. Ook zonder de val zou er verschil gekomen zijn. Ook in het paradijs zou een overheid (zonder zwaard) geweest zijn. Maar toch bleef dad bij alle verschil de éne mensheid. Daarin werd gezien de polupoikilasophia tou theou. De zonde maakte echter de verschillen tot disharmonieën, de onderscheidingen tot scheidingen, waardoor ontstaan rassenstrijd, klassenstrijd, etc. De kerk is nu kerk van Christus, waarin weer de onderscheidingen verhinderd zijn scheidingen te worden. Wanneer de kerk haar roeping verstaat, zal ze protesteren tegen elke verzoening van 'ja' en 'neen' en zal ze alle distinctie, die in de schepping is gegeven, weer bijeenbrengen in één huis.

De pluriformiteit is een prachtig ding, is Gods werk. Mag ik met die naam de zondige verscheurdheid aanduiden?

Wij hebben te maken met de dubbele faktor van: er staat geschreven, en: er is geschied. De geschiedenis is niet normatief, die ons bij wijze van wet regelen mag en moet. De historie normeert ons wel praktisch en beheert ons, de staatsvorm waarin ik opgroei, heeft een mij normerende kracht. Ik mag me niet losmaken van het historisch gewordene, anders pleeg ik revolutie en geen formatie. Ook zelfs de meest krasse revolutionair sluit zich nog bij het voorhandene aan. Normatief is alleen Gods geopenbaarde wil. Elk ogenblik van de geschiedenis is verleden, heden en toekomst. Aan de ene kant een neerslag van de tot nu toe verborgen wil Gods, maar ook oproep om in te grijpen met Gods geopenbaarde wil. Gods verborgen wil wordt hoe langer hoe meer openbaar. Wel moet men met deze onderscheiding voorzichtig zijn. Elk ogenblik wordt de wil Gods openbaar in de feiten. Ik moet in de historie meewerken en alle dingen wringen overeenkomstig wat ik zie als Gods wil. Ik moet reformerend inwerken op wat gebeurd is. Elke seconde van de tijd plaatst me voor complicaties, waarin goed en kwaad gemengd zijn. Ik kan, ofschoon de historie me normeert, niet aan haar de kracht toekennen van de weg Gods. *Ik moet elke nieuwe situatie van de tijd bewerken met inachtheming van Gods geopenbaarde wil*.

Wij aanvaarden de werkelijkheid van pluraliteit der kerk. We vinden veel kromme en goede dingen in de kerk. Wat goed blijkt achteraf, mozen we versterken en normeert ons met graagte. In de kerkelijke samenleving is ook veel gebrek. De kerkelijke eenheid is nog zeer gebrekkig. We zien ten eerste: een ingaan in het historisch gewordene tegen de goede pluriformiteit, verkeerde kerkvorming, verwaarlozing van de kerkelijke tucht en valse instituten. Dat geeft samenbindingen, die niet zijn naar Gods Woord. Ook is overal een nog niet volkomen zijn geworden van de goede pluriformiteit. Er is niet anders mogelijk. We moeten de kerkelijke eenheid niet zien als grootheid, die vandaag aanwezig is. Die is er niet en kan er ook nog niet zijn. We moeten zien, hoe de kerk geografisch gebonden is, dat God in de oude tijd rassen en volken veel meer gescheiden liet leven, en hoe God nu de kerk plaatselijk gaat vergaderen. God laat de vergadering van de kerk lopen langs de gewone wegen van cultuur en geschiedenis. Geen kerkenbond vóór een volkenbond. De kerk moet jagen naar een toekomst, dat de kerken elkaar oecumenisch vinden, niet van bovenaf opgelegd met verwaarlozing van de kerkelijke instituten.

De valse pluriformiteitstheorie erkent de valse pluriformiteit en stompt de prikkels af om als trouwe kerken samen te komen. Als ik het ja en neen, dat de kerken zeggen, relativeer door een valse pluriformiteitsgedachte, dan is de prikkel weg om de kerken op zuivere basis bij elkaar te brengen in zuiver kerkverband. *Als de Gereformeerde kerken het zover brengen, dat het niet meer haar schuld is, dat er*

buiten haar gelovingen zijn, dan gaan ze zich openbaren als de kerk van Christus voor de hele wereld. Dan moet van die kerk getuigd worden, dat het niet haar schuld is, als mensen buiten haar verloren gaan. God laat de kerk groeien van onder op. Plaatselijk, klassikaal, synodaal: geen nieuw kerkrecht. De kerken zijn gedisclocеerd en beginnen altijd plaatselijk. Voorzover wij de kerken zich plaatselijk en regionaal zien samenvoegen, zien wij God daardoor pas langzamerhand de goede

pluriformiteit mogelijk maken. Ik mag de Lutheranen niet schuldig stellen vanwege Luthers zonden. Je mag de kinderen niet doen boeten voor de zonden der vaderen. K.S. zegt niet: daar is het niet in orde, dus weg ermee, maar daarentegen wel: laat de eis van Gods Woord niet vallen terwille van de praktijk. Geen pluriformiteit om van het gezanik af te zijn.

VI. Geloof en mystiek.

Over de mystiek is de laatste tijd veel te doen. Er is een geruchtmakende promotie geweest, waar iemand werd aangevallen, zodat de haren ten berge rezen. Deze kwestie is niet alleen in de Gereformeerde kerken gerezen, doch ook in de christelijke samenleving in breder verband. Reeds vaak is gezegd, dat de Barthianen begonnen met een felle strijd tegen de mystiek, zo erg, dat een juffrouw schreef, dat ze nooit meer een boek van Brunner wilde lezen. Daarnaast kwam oppositie van Barth zelf tegen de mystiek. Bij ons Gereformeerden, zegt men, is het niet zo erg, hier heerst een gezonde mystiek. Het Barthiaanse geloofsbegrip, en dat is nu het merkwaardige, werkt op het ogenblik de mystiek vaak in de hand. Het is net als met twee groepen tunnelbouwers, de een werkt aan deze, de ander aan die kant en in het midden ontmoeten ze elkander. Zo hebben de Barthianen door het geloof te maken tot een kwestie van actuele ogenbliksgeschiedenis en ook de openbaring te maken tot een ogenblikkelijk ogenbliksgeschiedenis, het geloof een mystieke uitdrukking gegeven. Als bij Barth geloof de eigen aanraking met God betekent, is dat mystiek. Het is aan de tijd ontrukt zijn, Christus' tijdgenoot worden. Dat alles kan de mysticus van veel eeuwen overnemen. In het geloof, zegt Barth, is de sprekende God en de gelovende mens identiek. Dus daar is alvast een term, die de mysticus prachtig vindt. De mystiek wees immers op de identiteit van God en mens.

In de tweede plaats is voor Barth typerend, dat hij tussen gelovig en gelovend zijn een scherpe tegenstelling maakt. Als dat een kwestie van religieuziteit is, het gelovig zijn, is dat allemaal van de tweede rang. Daarentegen is het geloven weer een kwestie van het discontinue en de bekende onderscheiding, dat dan de mens die gelovend is, weltgeschichtlich, maar niet historisch wordt aangesproken, doet opgeld. Als God zijn leven aanraakt in het ogenblik, in de tijd, is dat geschichtlich, doch niet historisch. Het breekt zich in de geschiedenis niet verder baan en heeft er geen vruchten.

Wel spreekt Barth van vruchten van het geloof. Een aanraking met een vrouw kan ook een grote terugslag geven. De vraag is deze: of tussen de acte van het geloven en het gelovig zijn dit verschil is, dat de een valt in een tijdloze tijd als werk Gods en de ander valt in de gewone mensentijd. Bij Barth heeft het geloven wel gevolgen in het menselijk psychisch leven, maar toch wordt de ordo salutis geloochend, want feit is, dat het ogenblikkelijk geloven in een andere wereld en een andere tijd ligt, dan de psycholische processen, die ik met alle vlees onderga. Bij Barth wordt tussen geloven im Augenblick en gelovig zijn een geweldige kloof gegraven en dat is werken in de richting van de mystiek. De mystiek leeft ervan, dat het ontmoeten van God is ontwording, onpersoonlijking, ontrukking aan de tijd van zijn niveau. Ook Barth zegt, dat we ontrukt moeten zijn aan de tijd.

Nu is de vraag voor ons zelf, hoe we die kwestie moeten stellen. We moeten ons wachten voor misverstand. Er is verschil tussen gelovig zijn en geloven. Openbaring is ook a) acte en b) openbaar zijn. Zo is het ook in ons spraakgebruik met de term geloof. Men spreektvaak over geloof in de zin van a) vertrouwen op God, Hem aannemen in zijn spreken en b) gewoon lid van de kerk zijn, het heel zijn leven

gelovig blijven. Wil men de kwestie van geloof en mystiek goed stellen, dan moet dat verschil onder ogen worden gezien.

De historie gaf te zien, dat in de tijd, dat het verschil tussen geloven en gelovig zijn verdoezeld werd, men het geloof ging opvatten als een habitus. Zo in de 18e eeuw, toen men niet meer wist, hoe men de kerk moest zien. In die tijd werd uitgevonden het verschil van geloof in kiem: hebbelijkheid, en het geloof als daad, de onderscheiding van habitus en acte met dien verstande, dat kleine kinderen dan de

geloofshebbelijkheid hadden.

Zo kwam ook de onderscheiding tussen bewust en onbewust geloven. Nog verder ging men, toen men zei: eerst is er het wezen van het geloof en dan het welwezen. Men geeft dan het geloofshebbelijkheidsprincipe aan als wezen des geloofs, maar het welwezen is de acte van het geloven.

Al die speculaties zijn onjuist en ze werkten de mystiek in de hand. In de eerste plaats moeten we niet menen, dat het woord habitus bij de Gereformeerde vaderen alleen maar op het geloof slaat. Habitus is vaak omschrijving voor een eigenschap, die voor alles geldt wat de christelijke mens bezit: geduld, blijmoedigheid, ijver om God te dienen. De term habitus wil lang niet altijd zeggen: kiem in onderscheiding van vrucht, het sluimerend beginsel tegenover het effekt. Als habitus betekent: liefde en geduld, is dat geen zaak van beginnelingen tegenover volwassenen. Natuurlijk is het waar, dat iemand die lankmoedigheid bewijst, die reeds bezat in de wieg. Onze eigenschappen zijn, als ze van nature zijn, reeds in ons bij de geboorte. Mijn geloofshabitus staat ook nooit los van mijn karakter. Het woord habitus mag men niet toepassen als kiem in tegenstelling met het volwassen zich manifesterende leven; dat is in strijd met het spraakgebruik. Voor alle kwesties van den homo christianus is de vraag van de habitus van betekenis. Men nam het toevlucht nemen van het geloof in tegenstelling tot het vaste vertrouwen. Het eerste noemde men het wezen en het tweede het welwezen des geloofs. Toevlucht nemen geeft men hier een betekenis, die de Schrift niet kent. In de Bijbel is toevlucht nemen tot God: het ingaan van de schuilkelder, die men vertrouwt. Dat toevlucht nemen en die andere onderscheidingen was reële deformatie. Ze zaten met de mensen, die nooit wisten of ze Gods kind waren, altijd twijfelden, etc. Maar dat is niet het geloofsbegrip van de Bijbel. De distinctie van wezen en welwezen is ongemotiveerd. Het kwam zover, dat men Gods kind kon zijn, zonder Hem vast te vertrouwen en Zijn Woord te aanvaarden. Nu kan gevraagd worden: hoe komt men zo klaar met de kleine kinderen? Wij antwoorden: òf door te wijzen op Gods barmhartigheid òf door een non liquet uit te spreken. Pas in ieder geval op voor een antwoord, dat het begrip geloof verzwakt. Deze pogingen van ontkrachting van het geloof moesten leiden tot mysticisme.

Hoe kunnen wij ons wapenen en de weg vinden tot een goede oplossing? Door de onderscheiding van gelo*vend* en gelo*vig* te bewaren, die vrij te houden van Barthiaanse invloeden en het geloof oorspronkelijk te houden. Gelovend is: de acte van het geloof volbrengen. Gelovig is de beschrijving van den persoon waarin die acte vaak terugkomt, bij wie die acte zijn leven bepaalt. Als ik slaap, ben ikwel 'n gelovige, evenals wanneer ik mijn zaken doe en een deuntje fluit en ik de blijdschap ken, die het geloof in mijn leven brengt, al heb ik ook niet direkt een tekst in mijn gedachte. Je kunt bokser zijn, en toch niet altijd boksen.

Wel moeten we oppassen, dat die onderscheiding niet Barthiaans wordt uitgewerkt, het een in de boventijd en de ander in de gewone tijd liggend. De gelovige volbrengt die acte in dezelfde tijd, waarin hij gelovige is. Het ‘gelovend’ zijn 't bevrucht ‘gelovig’ zijn on andersom. Als ik jaren lang om heb gegaan met Gods Woord, voltrek ik gemakkelijker de geloofsacte, als ik van Satan word aangevochten. De gelovigheid werkt in op de geloofsacte. De geloofsacte werkt weer in op mijn gelovigheid daarna. Het is gaan van kracht tot kracht, het doorwerken van de victorie van den nieuwen mens. Daarom is de nieuwe mens ook geen eschatologische figuur. Bij Barth is het de mens die a-historisch naar Gods Woord hoort. Wij zien den nieuwen mens vandaag present. Als nu de acte van het geloven valt in de historie, kan nooit de geloofsacte in mystieke zin worden uitgewerkt. De mystiek keert zich altijd van de historie af. Geloof, zegt de Heidelberger, is weten en vertrouwen. De Bijbel spreekt

van de akoè tès pisteoos, gebruikt ook de beelden van horen, het uitstrekken van de hand. Welnu, wanneer de HS het geloof zo door al die beelden omschrijft, komen er relaties, er is een sprekende God. Ik moet Zijn stem horen en wat door mij begrepen werd, aannemen in het geloof.

Hoe is de relatie tussen den sprekenden God en den historischen mens? Als we amen zeggen op den sprekenden God, is dat geloof. Dat draagt de naam van heamin. Het is een met amen bezegelen van Zijn gesproken Woord. We mogen geloof niet behandelen als was het liefde, God liefhebben, op den sprekenden God verliefd zijn. Liefde en geloof moeten onderscheiden worden. Het liefhebben gaat met het geloof gepaard, het betekent zijn persoon en zijn eigenschappen. Maar voor het geloof is het Woord nodig en dat mag nooit geëlimineerd worden, als God spreekt. Het is niet maar prolongatie van jezelf. Bidden is vertrouwende en je zelf bindende aan Gods Woord vragen, wat God beloofde en daarop amen zeggen. Het is geen besluit op een woordloze handeling. Het is nooit van het Woord los te maken. Wie het geloof van de liefde scheidt of het Woord wegneemt, verwart liefde en geloof. De voortdurende prikkel van het Woord tot correctie van mijn Godsvoorstelling gaat dan weg. Vandaar dat het geloof antimystisch is.

De mystiek eist sigè, ze wil het Woord het zwijgen opleggen. Woorden zijn sta in de weg tot het leven met God. Ze komen uit de ervaringswereld van deze continuïteit en alle woord moet zwijgen voor de Erlebnis. De Mystiek ging nog een stap verder en zeide: alle Woord is gevuld met menselijke, gebrekkige beginselen. Ook de Bijbelwoorden zijn woorden uit de menselijke taal, het zijn maar woorden, het Woord moet weg en de ervaring in de plaats. Mystiek is een aanslag op de verbinding van geloof en liefde. Ze wil de liefde isoleren van het geloof. Geloof gaat altijd weer naar het Woord terug en kan de dienst aan de liefde presteren door het Woord steeds meer aan te horen. De gelovige confronteert zich, door zich het Woord Gods voor ogen te plaatsen, met de belofte. En dat is altijd een medicament en prophylaxe tegen de mystiek.

‘Geloven’ en ‘gelovig’ vallen beide in het continuum van de tijd. Geestelijke verlating bestaat. Er is samenhang tussen gelovend werken in een bepaald ogenblik des tijds en gelovige zijn. De ups en downs van ons gewone mensenleven komen voor, ook in de geloofsgemeenschap met God. Door de opstanding van den nieuwen mens zal de volgende acte van den gelovenden mens steeds sterker worden. De gelovigheid van den mens is gebonden aan de wetten van het psychische leven. Ook het normale psychische leven heeft te maken met Gods voorzienigheid. Er bestaat geen psychische noodwendigheid. Ook de geloofshabitus heeft te maken met de verhouding tussen beneden- of bovenbewustzijn. Het benedenbewustzijn dient als basement, onderafdeling, van de bovenverdieping, die in Amerika als huiskamer bewoond wordt. Uit de kelder komen allerlei gevoelens. De mystiek wendt alle natuurlijkheid af naar het bovenatuurlijke en maakt van natuur en genade contrasten. De mystiek heeft een eigen paadje met God, en is a- en antipsychologisch.

Wij zeggen, dat het geloof alle gewone affecten aangaat. Evenzeer in het sexuele leven. Wil men die niet te controleren dingen van het onbewust leven mystiek noemen, dan zegt K.S.: je kunt als je op het woord verliefd bent, het wel gebruiken, maar dan is er niet mystiek alleen maar voor God, doch ook voor de omgang met je meisje. Dan moet je het uitbreiden voor alles, ook voor je wetenschappelijke arbeid. Anders abstraheer je een religieus gevoel uit het hele mensenleven. Niet het oncontroleerbare in de kelderafdeling, en in de huiskamer alles klaar en duidelijk. Bewustwording raakt het hele leven, met je denken is de hele persoon bezig. In het bewustzijn is wording, dat is ook mystiek.

Het raakt ook de kwestie van de kerk. Het Woord, dat in het geloof optreedt, is aan de kerk gegeven. Ik kan niet gelovend zijn of ik word voortdurend weer geplaatst in de kerk: ik loof U in een grote schare. In de kerk ontvangen we het geloof door het Woord. In de acte van het amen zeggen, hebben we een leven van gemeenschap

met de kerk. De mystiek wil de omgang met God individueel maken, zij rukt den mens weg uit de aardse verbanden. De mystieke mens heeft genoeg aan de hemelse zaligheid.

Het amen zeggen in het geloof is gedateerd naar een gedateerd spreken Gods. De algemene inhoud wordt wel door de datering verdiept en meer verrijkt. Het is een amen, dat ik vandaag zeg op wat ik vandaag gehoord heb. Maar je moet eerst horen, anders ben je een brutale kerel, die praat in de lucht. Tussen Gods spreken en mijn amen zeggen ligt mijn nadenken over het Woord. Mystieke haat tegen het Woord wordt weer-

sproken door de eis, dat het amen geen sprong-amen is, maar conclusie. Reeds Ursinus noemde het geweten een praktisch syllogisme. De Barthiaan zegt: het Woord is een flits en een donderslag. Wij zeggen: het komt van boven af, maar het is betrouwbaar.

Het is onzin te zeggen: hier is er één tegen mystiek en dus: hij neemt het geloof weg. Dat is dom of laster. Het gaat niet over de vraag of het geloofsleven veel verborgens heeft, doch of het wel wenselijk is deze term te gebruiken. Denk aan Plato. De mystiek is als term zeer belast. De mystiek zegt: geloof is onmiddellijk, zonder reflectie of ook zonder openbaring, die syllogistisch leert redeneren. K.S. prefereert het woord *GELOOFSGEMEENSCHAP*. Daarin ligt de mystieke unie, die niet met Jezus, doch met Christus contact heeft. Het ambt komt zo naar voren, en door het woord geloof wordt alle verbinding met de mystiek afgesneden. Wij moeten ook in de kerk duidelijk spreken, unio mystica is iets anders dan mystiek. De nadruk ligt hier op unie en mystica is slechts adjectief. Mystiek leert een aparte kennisweg en daar gaat ons grote bezwaar tegen. Wij moeten gaan langs de gewone Woorden kerkweg.